

العقيدة النظامية

في الأركان الإسلامية

تأليف الإمام الجليل إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
ابن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هجرية
رواية أبي بكر بن عبد الله العربي عن الفزاري عمه المؤلف

297,2

علم الكلام

الحقائد

تحقيق وتعليق

محمد زاهد الكوثري

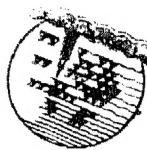
وكيل الشيخة الإسلامية في المندقة العثمانية السابقة

297,2

ع. د. ع

ع

Organization of the Alexandria Library



جميع الحقوق محفوظة

١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م

الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية

رقم التصنيف: 297,2

ع. د. ع

رقم التسجيل: ١٥١٩

الناشر

المكتبة الأزهرية للتراث

٩ درب الأشراف خلف الجناح مع الأزهرية

ث ٣٩٣٠٨٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

ألف الامام الجويني امام الحرمين - رحمه الله - (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) كتابا اسمه : « النظامية في الأركان الاسلامية » نسبة الى « نظام الملك » الوزير . ضمنه عقائد الاسلام وأحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وجاء الامام أبو بكر بن العربي - رحمه الله - ففصل كلام الجويني في عقائد الاسلام ، عن أحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج . وسمى عقائد الاسلام باسم : « العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية » وبين أنه روى ما كتبه عن الامام الغزالي - رحمه الله - عن المؤلف .

وقد حقق كتاب « العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية » وصححه وعلق عليه : صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ محمد زاهد الكوثري - رحمه الله - وكيل المشيخة الاسلامية في الآستانة سابقا وطبعه في مطبعة الأنوار بمصر ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م كما نشره أيضا مصحوبا بترجمة ألمانية المستشرق « كلوبنر » .

ولكتاب « العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية » مخطوطة بالميكروفيلم في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة ، ضمن مجموعة عدد أوراقها أثنان وثلاثون ورقة في كل ورقة ٢٣ سطرا بمقاس ١٧ × ٥٦ سم . تحت رقم ١٢٣٧ . مكتبة : أحمد الثالث .

وطبعتنا هذه على ميكروفيلم معهد المخطوطات . مع المقارنة على النسخة المطبوعة للشيخ الجليل : محمد زاهد الكوثري - رحمه الله - وسنضع تعليقاته . كلها ، وفي نهاية كل تعليق له سنضع حرف الزاي بين القوسين هـ هكذا (ز) .

وسنذكر هنا في المقدمة نبذة عن حياة المؤلف الفاضل وعن آثاره العلمية . وسنضع في هامش الكتاب وفي نهاية الكتاب . تعليقات على أهم القضايا باذن الله تعالى .

مؤلف كتاب

العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية

المؤلف : هو الشيخ : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ابن عبد الله بن حيوية - بضم الياء الأولى مشددة وفتح الثانية - وقد نسب الى « جوين » و « نيسابور » وهما بلدان من بلدان « فارس » وكان أبوه عبد الله من العلماء * وكذلك كان عمه من العلماء وكان يلقب بشيخ الحجاز *

وقد نسب الى « جوين » ولم يولد بها * لأن أباه كان معروفا بالجويني نسبة الى مسقط رأسه جوين ، ولما مات وجلس ابنه عبد الملك مكانه للتدريس انتقلت اليه هذه النسبة * وقد نسب الى « نيسابور » لطول اقامته فيها *

ولقب بامام الحرمين لأنه - كما قيل - جاور بمكة أربع سنوات * كان خلالها يناظر ويلقى الدروس *

وقد اختلف المترجمون في تحديد تاريخ ميلاد عبد الملك امام الحرمين فثبتته البعض على أنه كان في ١٨ محرم عام ٤١٩ هـ ويرى البعض الآخر أنه كان في عام ٤١٧ هـ غير أنهم أجمعوا على أنه توفي عام ٤٧٨ هـ وله من العمر تسع وخمسون سنة *

وتقول الدكتورة الأستاذة فوقية حسين محمود : « وهذا ينتهي بنا بعد التحقيق والتمحيص الى أن مولده كان في اليوم الثامن عشر من المحرم عام ٤١٩ هـ المرافق لليوم الثاني والعشرين من شهر فبراير عام ١٠٢٨ م » (١) ١ هـ *

(١) ص ٢١ الجريني امام الحرمين - سلسلة اعلام العرب - الطبعة الثانية .

وتعلم أول ما تعلم على يد والده ، فأخذ عنه الفقه واجتهد معه
في المذهب والخلاف والأصول وتعلم العربية واتقن علومها وحفظ
القرآن *

وكان لرجاحة عقله وغازة علمه وحرية رأيه يراجع آباءه في بعض
مسائل من العلم في حياته وبعد مماته * فقد روى عنه الرواة : أنه
كان يردد عبارة خاصة كلما وقع على بعض أخطاء لوالده في كتاباته *
وهي : « هذه زلة من الشيخ رحمه الله » (١) اهـ *

وكان يكره التعصب والتقليد * ومن عباراته قوله في هذا الشأن :
« لقد قرأت خمسين ألفا ، في خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الاسلام
ياسلامهم فيها ، وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت في
الذي نهى أهل الاسلام عنه ، كل ذلك في طلب الحق * وكنت أهرب
في سالف الدهر من التقليد » (٢) اهـ *

ويبدو أن امام الحرمين قد خاض في العلوم على اختلافها ، وحصل
كل ما كان مندرجا يومئذ تحت لفظ « فلسفة » اذ كان منهموم الفلسفة
في تلك الأيام يعني جميع المعارف *

وصحب بعد والده في العلم : أبو القاسم * عبد الجبار بن علي
ابن محمد بن حسان الأسفراييني الاسكافي ٤٥٢ هـ وقد أخذ عنه
الكثير في علم الكلام * وكان الأسفراييني على مذهب الأشعرى *
وصحب أيضا : أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري
الخبازي ٤٤٩ هـ وقد أخذ عنه الكثير من علوم القرآن وقراءاته
وتفاسيره *

وظل عبد الملك امام الحرمين يعمل بمدرسة أبيه طوال الفترة التي

(١) ص ٢٥٤ ج ٣ - طبقات الشافعية الكبرى - السبكي ، وص ٢
الجويني - أعلام العرب *
(٢) المرجع السابق ص ٢٦٠

أقامها بنيسابور يفسر المذهب الشافعي ويدافع عن العقيدة الأشعرية
التي كانت تواجه هجمات الخصوم .

وقد سافر الى « مكة المكرمة » ورجع الى « نيسابور » بعد
سنوات أربع بعد عام ٤٥١ هـ - على رأى^(١) - وفي رجوعه وجد الملك
« ألب أرسلان » قد اعتلى كرسى الحكم ومعه وزيره « نظام الملك »
وعمل على ارجاع شيوخ الأشاعرة الذين هاجروا من قبل عن ديارهم .
ويقول السبكي فى « طبقات الشافعية الكبرى » أن الوزير نظام
الملك : « بنى مدرسة ببغداد ومدرسة ببلخ ومدرسة بنيسابور ومدرسة
بهرات ومدرسة بأصبهان ومدرسة بالبصرة ومدرسة برو ومدرسة بآمل
طبرستان ومدرسة بالموصل »^(٢) لنشر المذهب الشافعى على أيدي أئمة
كبار من أهل المذهب .

وكان الجوينى عبد الملك من رؤساء مدرسة نيسابور النظامية
وكان أبو اسحاق الشيرازى من رؤساء مدرسة بغداد النظامية . ويذكر
المترجمون للجوينى عبد الملك : أنه قد آلت اليه زعامة الأصحاب فى
هذه الفترة كما أسندت اليه رئاسة الطائفة وأمور الأوقاف وصار خطيبا
لجامع المنيعى .

وقد ظهر فى عصر الجوينى كثير من أدعياء التصوف - مع أن
الدين عند الله الاسلام وليس التصوف - وقد تعرض لهم أبو القاسم
القشيري فى رسالته فوصفهم بأنهم كانوا : محوًا من كل ذلك « أى
من الأحوال العليا التى كانوا يدعون التحقق بها . وكان يرى القشيري
أن التصوف : « ملازمة للكتاب والسنة مع مجاهدة النفس لأهوائها
ومداومة النضال مع نزواتها ، والبعد عن البدع والشهوات والرخص
من الأعمال »^(٣) . هـ . ومثل هذا نسميه : اسلاما حقيقيا ، ولا نسميه
التصوف .

(١) ص ٤٥ - الجوينى - اعلام العرب .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ١٣٧

(٣) الرسالة القشيرية ص ٣ ، ٤ ، ٥ ص ٥٤ الجوينى - اعلام العرب .

وقد اعتقلت صحة عبد الملك امام الحرمين في آخريات أيامه .
وتوفي « في ليلة الأربعاء من صلاة العتمة الخامسة والعشرين من شهر
ربيع الآخر من سنة ثمان وسبعين وأربعمائة هـ » (١) الموافق للخامس
والعشرين من شهر أغسطس عام خمسة وثمانين وألف من الميلاد ودفن
في مدينة « بشتنقان » .

كتب امام الحرمين

- ١ - البرهان في أصول الفقه (مخطوط) .
 - ٢ - الارشاد في أصول الفقه (مخطوط) .
 - ٣ - المجتهدين (مخطوط) .
 - ٤ - الورقات (مطبوع) .
 - ج - مفيت الخلق في اختيار الأحق (مخطوط) .
 - ٦ - الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (مطبوع) حققه:
(أ) الدكتور محمد يوسف موسى - والسيد/على عبد المنعم
عبد الحميد عام ١٩٥٠ م .
 - (ب) المستشرق « لوسيانى » مع ترجمة فرنسية عام ١٩٣٨ م في
باريس .
 - ٧ - رسالة في أصول الدين (مخطوط) .
 - ٨ - الشامل في أصول الدين ، وقد نشر المستشرق « كلوفر »
جزءا من هذا الكتاب .
 - من هذا الكتاب .
 - ٩ - غياث الأمم ، التياث الظلم (مخطوط) .
 - ١٠ - شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل
-
- (١) طبقات الشافعية - السبكي ج ٣ ص ٢٥٧ ، الجويني - اعلام
العرب ص ٥٨

(مطبوع) حققه كاتب هذه السطور عام ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م نشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر * ولشفاء الغليل هذا نسختان مخطوطتان بآيا صوفيا * الأولى برقم ٢٢٤٦ والثانية برقم ٢٢٤٧ وتوجد منه نسخة مصورة بمعهد احياء المخطوطات القديمة بجامعة الدول العربية برقم ١٥٩ فيلم *

١١ - العقيدة النظامية في الأركان الاسلامية (مطبوع) بتحقيق :

(أ) الشيخ محمد زاهد الكوثري *

(ب) المستشرق « كلوفر » *

(ج) وتحقيق كاتب هذه السطور *

١٢ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة (مطبوع)

بتحقيق الدكتورة الأستاذة / فوقية حسين محمود *

١٣ - مختصر الارشاد للباقلاني (مخطوط ومشكوك في نسبته

الى المؤلف) *

١٤ - مسائل الامام عبد الحق العقلى وأجوبتها للإمام أبى المعالى

(مخطوط) *

١٥ - التلخيص فى الأصول (مخطوط وفيه كلام)

١٦ - نهاية المطلب فى دراية المذهب (مخطوط) *

١٧ - مناظرة فى الاجتهاد فى القبلة (وردت مطبوعة فى كتاب

طبقات الشافعية^(١) الكبرى للسبكي) *

١٨ - مناظرة فى زواج البكر (مطبوعة فى كتاب طبقات

الشافعية^(٢)) *

١٩ - السلسلة فى معرفة القولين والوجهين على مذهب الشافعى

(مخطوط) *

(١) ج ٣ ص ٢٧٥

(٢) ج ٣ ص ٣٧٨

- ٢٠ - رسالة فى الفقه (مخطوط) *
 ٢١ - رسالة فى التقليد والاجتهاد (مخطوط) *
 ٢٢ - الدرة المعنية فيما وقع من خلاف بين الشافعية والحنفية (مخطوط) *
 ٢٣ - غنية المسترشدين فى الخلاف (ذكره ابن خلكان ولا يوجد فى فهارس المكتبات) *
 ٢٤ - الكافية فى الجدل (مخطوط) *
 ٢٥ - قصيدة ، وهى وصية لولده (مخطوطة) *
 ٢٦ - النفس (لم يعثر عليه أحد) *
 ٢٧ - ديوان خطبة المنبرية (ذكره السبكي)^(١) *

(١) نقلنا كل ما يتعلق بحياة المؤلف ومعظم كتبه من كتاب الأستاذة الدكتورة : فوقية حسين محمود ، واسمه «الجوينى امام الحرمين» سلسلة اعلام العرب بمصر - طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - الطبعة الثانية سنة ١٩٧٠

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر بعونك

الحمد لله كفاء افضاله ، والصلاة على خير خلقه ، محمد ، وعلى آله .

هذا ***

وقد ملك مولانا صاحب الأجل السيد « نظام الملك » قوام الدين ، سيد الوزراء ، غياث الدولة ، وصى أمير المؤمنين ، أدام الله علاه : مقاليد الممالك ، وذلّل له ما توعر على الأولين من المسالك ، وقذفت إليه الأرض أفلاد أكبادها ، وألقت إليه أهلها أزمته ، في إصدارها وإيرادها ، واستكان له دانيها وقاصيها ، وتوطأت لسنايك خيله صياصيها ، وأضحت رقاب الملوك نحو ارتسام مراسمه صورا ، وأمتلأت طباق الآفاق بأشراق عدله نورا ، ومعالم المظالم قفرا بورا ، وأخذت الأرض زخرفها ، ونشرت المسرة مطرفها ، وحقق الدهر مواعيده ، وأنجز بيهائه وراء كل مأمول مزيده ، واستمدت من نور سعادته الشمس ، وتاق إلى سنائه الغد ، والتفت الأمس .

وباغت الغبراء به مناط القمرين ، وتضاءلت دون غرته الشماء أعالي الشعيرين^(١) . ورفلت ملة الحق يمينه من جلاليب الجلال في أسبغها وأضفاها ، ورقّت من يفاع العوالي ذراها ، بعدما كان انقل غربها^(٢) وشباها ، وحييت به رسوم المآثر الدوائر ، واتتعشت بعلو قدره حدود المفارخ العوائر ، وتأرجحت بعليائه سطور الدفاتر . وانخرط في سلك سامي رأيه الدين والدنيا ولاذ ببابه المنيف ، وجنابه الشريف ، كافة

(١) جبلان : العينور والغميصاء (ز) .

(٢) انقل غربها : انثلم حدها (ز) .

الورى ، واجتمع بواحد الدهر شتات الأهواء ، وانضم منتشر الآراء ،
ووثق الأعداء بعده ، ثقة الأولياء بفضله ، واستن أمر الملك فى
الأسلوب الأوضح ، واللقم الأفيح (بعد أن) طنت دائرة الآفاق نبأ
المعارضة ، فضاعت الأرض برحبها ، ومادت بعطفى شرفها وغربها ، وزلزلت
الأرض زلزالها ، وقطعت المسرة أوصالها ، وطبقت الهموم التى تذيب
العظام ، وتنشئ الكرب العظام طبقات الأرض غدوها ، وآصالها ، وقطب
دين الحق غرته البهية ، ورجفت من العلياء البنية ، وارتجت أركانها
العلية .

ثم تدارك الله الاسلام والأنام ، لما استفاض أنها انجابت انجياب
العمام ، وأعقبت الابلال على التمام . فأراد خادم الدعاء أن يطير بجناح
الهزة الى مخيم العلاء والعزة ، معتزيا الى مواقف الخدم ، معتزا بالمثل فى
المجلس الأبهى فى غمار الحشم ، وصار لا يبرم عقدة العزم ، الا حل
القضاء بحلها .

ولا يقدم قدما للنهوض ، الا نزل القضاء فأزلها ، وما استأخر
استتجار الوانى ، ولكن الأقدار دافعة فى صدور الأمانى ، على أنه رأى
المشابة على الأدعية ، وما هو بصدد من الوظائف التى رتب لها^(١) ، أولى
عند من أفاض عليه ، بسبب معاليه وأولى ، ثم قدم تذكرة الى المجلس
الأسمى ، لتتوب عنه ، فى تمهيد معاذيره ، ويشعر ببذله المجهود فى الخدمة
وتشميرة .

وقد زففتها عروسا تختال فى أثوابها ، وترفل فى جلبابها ، الى
أكرم أكفائها ، وخطابها ، فان أبت على مفترعها^(٢) اباء البكر ذللتها صفوة

(١) رتب : بدلها انتصب فى نسخة (ز) .

(٢) يقال افترعها : اذا حاول افتضاض بكارتها (ز) .

الفكر ، وغض من شماسها ، وشراسها كسرة دراسها ومهرها ، أن تقع
من السدة السامية موقع القبول ، ومتضمنها عقائد العقول ، ونخب الشرع
المنقول .

وقد صدرتها بقواعد عن العقائد على أساليب لم أسبق إليها ، ولم
أزحم عليها ، ثم اتبعتها بما لا يسوغ الدهول عنه في أركان الاسلام ،
وسميتها « النظامية في الأركان الاسلامية » وها هي :

القول

فيما تجب معرفته في قاعدة الدين

النظر في مدارك العقول ، اذا تم على صحته وسداده ، أفضى الى العلم بجواز جائز أو وجوب واجب ، أو استحالة مستحيل . وهذه العلوم يختص بدركها ، ذوو العقول السليمة ، وأولو الفطنة المستقيمة ، ثم كل قسم منها ينقسم الى ما تحيط به بديهية العقل ، من غير نظر واعتبار وطلب وابتكار ، والى ما تقدمه نظر ، وكل نظر يجريه العقل ، في ضرب من هذه الضروب ، فلا بد له من مستند ضروري ، ومعتقد بديهي .

ويبان ما رتبناه بالمثل في كل قسم :

فالجواز البديهي ، الذي يتدره العاقل من غير عبر ، وفكر ، ونظر : هو ما يحيط به العاقل ، اذا رأى بناء من جواز حدوثه ، فيعلم قطعاً على الارتجال : أن حدوث ذلك البناء من الجائزات وكان لا يمتنع في العقل أن لا يبنى ، ثم يطرد حكم الجواز في صفاته وسماته ، وارتفاعه ، واجتماعه ، وطوله ، وعرضه ، واختصاصه ، بما هو عليه ، من أشكاله ، وفنونه أحواله ، ثم ينظر في تجويز العقل ، الى تخصيصه بأوقانه ، فلا يخطر العاقل باله شيئاً من أحواله الا عارضه امكانه مثله ، أو خلافه . فيستبين على الاضطرار أن كان يجوز أن لا يبنى ما بنى ، وأن بنى كان يجوز أن يبنى على خلاف ما هو عليه من الهيئات . وتنسحب هذه التقديرات في التقدم والتأخر الآيلين الى الأوقات .

فهذه مدارك في جواز الجائزات على الضرورة ، من غير احتياج الى تدبير دلالات ، ومباحثه عن آيات في المعقولات . ومثال النظرى في هذا القسم : يعلمه اللبيب من جواز تدوير الأفلاك في جهاتها . فاذا استقامت

عبره ، واشتد نظره ، وتأمل الأجرام العلوية ، وهي دائمة فى حركاتها
المتناسبة ، جائية وذاهبة ، شارقة وغاربة ، وتحقق أن الجهات فى قضايا
العقول متساوية ، وأن الذى يدور منها من الشرق الى الغرب لا يستحيل
فى العقل انعكاسه من الغرب الى الشرق . فان منخرقها^(١) من الهواء^(٢)
لا يختلف بسبب انعكاسها ، ومدارها فى الارتفاع ، والانخفاض لا يتفاوت
بتقدير شروقها فى جهة غروبها . وهذا باب يتسع فيه المجال . والأكثر
منه يورث الملل .

ومعرفة الجواز فى القسم النظرى ، اذا حصل يلتحق بالمرتبة البديهية
اذ يستحيل أن تكون معرفة ، أثبت من معرفة . غير أن العاقل لا يفتقر الى
مزيد فكر فى الأبنية اذا شاهدها تشاد ، وتنقض وتعاد ، وحركات العلويات
لم تعهد الا على قضية واحدة . والاستمرار على حكم الاعتياد ، يعمى
الذاهل عن سبيل الرشاد .

فأما المستحيلات . فمثال المدرك البديهي منها : سبق العاقل الى
القطع بأن السواد والبياض لا يجتمعان ، ولا يكون الجسم فى حالة واحدة
متحركا الى مكان ، ساكنا فى غيره ، الى غير ذلك مما يطول تعدادده .
ومثال النظرى من هذا القسم : العلم باستحالة وقوع جائز من غير
مقتضى يقتضيه . فاذا تحرك الشئ ، وعلم أن تحريكه^(٣) جائز ، وكان
يجوز أن يستمر به السكون ، الذى عهد لجنسه فى الزمن المتقدم .

ثم اذا قيل : أيجوز أن يفرض تحركه من غير سبب ومقتضى . ومعنى
موجب للحركة من غير ايشار ومؤثر . يتبين للعاقل بأدنى نظر ينبه ذهنه
عن الذهول : أن تقدير وقوع جائز ، من غير مقتضى ، أو مؤثر ، مستحيل
غير ممكن .

(١) مسلكها (ز) .

(٢) فى نسخة الشيخ زاهد بدل الهواء كلمة : اليمين .

(٣) فى المخطوط : تحركه .

وأما الواجبات العقلية ، فمثال الضروري منها : العلم بأن صانع
الشيء وموجده يجب أن يكون قادرا على فعله ، الى غير ذلك • ومثال
النظري منها : العلم بأن مخترع الأشياء ، يجب أن يكون عالما
بتفاصيل أفعاله - كما سيأتى شرح ذلك ، ان شاء الله عز وجل -
وما قضى العقل بوجوب ثبوته استحالة انتفاؤه ، وما تضمن نظر العقل
استحالة ثبوته ، وجب انتفاؤه •

فهذه مقدمات • لا يتمارى فيها عاقل ، غير ذاهل عن سنن السداد
وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية ، على ما سرتبها
أبو إيا ، مستعينين بالله عز وجل ، وهو خير معين •



باب

القول في حدث العالم

العالم : كل موجود سوى الله تعالى ، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات ، وأعراض قائمة بها ، كألوانها ، وهيئاتها ، في تركيبها ، وسائر صفاتها ، وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا ، وما غاب منها عن مدرك حواسنا ، متساوية في ثبوت حكم الجواز لها ، ولا شكل يماين ، أو يفرض منا . صغر أو كبر ، أو قرب أو بعد ، أو غاب أو شهد ، إلا والعقل قاض بأن تلك الأجسام المشكلة ، لا يستحيل فرض تشكلها على هيئة أخرى . وما سكن منها لم يحل العقل تحركه . وما تحرك منها ، لم يحل سكونه ، وما صودف مرتفعاً الى منتهى سمك من الجو ، لم يبعد تقدير انخفاضه ، وما استدار على النطاق لى يبعد فرض تدواره نائياً عن مجراه وترتب الكواكب على أشكالها يجوز على خلاف هيأتها وأحوالها . فيتضح بآدنى نظر . استمرار مقتضى الجواز على جميعها . وما ثبت جوازه استحالة الحكم بوجوبه ، ولا ينسأغ في عقل^(١) موفق اعتقاد قديم ، عن وفاق ، وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه . فاذا لزم العالم حكم الجواز . استحالة القضاء بقده . وتقرر أنه : مفتقر الى مقتضى اقتضاه على ما هو عليه . وإما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستقل بوجوبه ولزومه عن مقتضى يقتضيه . فأما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الأماكن ، فمن المحال ثبوته اتفاقاً على جهة منها ، من غير مقتضى .

فان قيل : بم تنكرون على من يزعم أن العالم بما فيه قديم لا مبتدأ لكونه ، ولا مفتتح لوجوده ، لاختصاصه بما هو عليه ، بمقتضى قديم .

(١) بعد كلمة عقل هذه الكلمات (مقتضى الجواز على جميعها) في نسخة معهد المخطوطات .

هو فى حكم العلة ، والعالم فى حكم المعلول والعلة والمعلول والموجب .
والموجب ، يتلازمان ولا يسبق أحدهما التالى ؟

وإذا انتهى مولانا الى هذا المنتهى ثبت قليلا وتأمل برأيه الثاقب
الوقاد على رسل واثاد وابتهل الى الله جلت قدرته وهو ولى التأيد
والارشاد .

فقول - والله المستعان وعليه التكلان - إذا بطل ثبوت الجائزات
من غير مقتضى قسمنا الكلام وراء ذلك . وقلنا : مقتضى العالم لا يخلو
أما أن يكون موجبا من غير ايثار واختيار ، وأما أن يكون مؤثرا مختارا
فإن كان موجبا من غير ايثار كان ذلك مستحيلا . فإن الموجب الذى
لا يؤثر يستحيل أن يقتضى شيئا دون مماثلة ، وهذا يتضح بأن ضرب
فاسد مذهب الطبائعى مثلا . فنقول : إذا قال : من ينتحل القول بآثار
الطبائع : إن دواء مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الاخلاط ،
يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ، ولا يجذب جزءا آخر
فى مثل (ذلك القطر) بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع ، واستواء
الأحوال . هذا محال تخيله . وإذا تقرر ذلك قلنا : العالم بحملته قار
فى جو معلوم ، وتقديره واقعا فى ذلك الخلاء يماثل تقديره فى خلاء
عن اليمين أو عن الشمال . وهذا يقرب من مدارك البدائة ، وإذا تماثلت
الأحياء والجهات ، استحال اعتقاد موجب يخصص العالم بقطر تمثله سائر
الأقطار ، فإن الموجب لا يخصص شيئا من أمثاله ، والمؤثر المختار : هو
الذى يتحيز بارادته ومشيتته مثلا من أمثال .

فلاح بطلان المصير الى موجب قديم لا اختيار له . فإن قيل : العالم
قديم ، وموجبه مؤثر مختار . قلنا : هذا باطل قطعا . فإن القديم يستحيل
أن يكون ثبوته بارادة ، إذ الموقع المخصص الذى لم يكن فكان . هو
المراد . فأما ما لم يزل واقعا ، فيستحيل ارتباط كونه بارادة فى الايقاع .

وعلى الجملة : الواقع بالارادة فعل يؤثره المنة فيوقعه على حسب ارادته
وما كان ثابتاً أزلاً فليس فعلاً ، حتى يقال : وقع بالارادة على هذا
الوجه . فاذا فسد القول بقدم العالم مع ظهور الجواز في أحكامه ، من
غير موجب ومؤثر . يطل كونه قديماً عن موجب قديم ، واستحال استناده
مع قدمه الى ارادة . لم يبق الا القطع بأن العالم فعل موقع على وجهه (١)
من وجوه الجواز ، بارادة مؤثر مختار أوقعه على مقتضى مشيئته .

وهذا الفصل في اثبات حدث العالم أنجح وأوقع ، من طرق حوثها
مجلدات ، وهو خير لفاهمه من الدنيا بحذافيرها ، لو ساوقه التوفيق *

(١). على وجه دون وجه - في نسخة زاهد .

فصل

في ترتيب تراجم العقائد

بعد تمهيد حدث العقائد

محصول الكلام بعد ذكره ، تحصره ثلاثة أبواب ، ثم ينقسم كل باب فصولاً . باب في العلم بأحوال الآله ، وباب في مناهج التكليف من صفات العباد ، وباب في النبوات التي تتصل بالأوامر التكليفية بالعباد ، وبها ترتبط الأمور السمعية في الحشر والنشر والوعد والوعيد ، المفسرين^(١) بالشواهد والعقائد التي غيرهما مما أنبأ عنه المرسلون ، وأخبر عنه الصادقون ، وتنتجز قواعد الدين بنجاح هذه الأبواب ، ثم الإمامة ليست من العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره ولكن جرى الرسم باختتام علم التوحيد بها . ونحن نذكر منها طرفاً^(٢) - إن شاء الله مع إشار الاختصار والاقتصار على ما فيه مفتح وبلاغ ، يشفي الغليل ويوضح السبيل . إن شاء الله عز وجل .

(١) في نسخة زاهد : المشعريين .
(٢) ثم عدل عن هذا الوعد فخص هذا الموضوع بالتأليف كما سيأتي (ن)

باب في الالهيات

فصدر هذا الباب قبل تفصيله بإثبات العلم بالصانع المختار ،
فنقول : اذا ثبت حدث العالم ، ووجب افتقاره^(١) الى موقع يوقع على
ما هو عليه ، واستحال وقوعه بنفسه لم يخل موقعه اما أن يكون موجبا
لا يثار له ، أو يكون مختارا . وباطل أن يكون موجبا لا يثار له . فإله
لا يخلو اما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما وجب عدم موجبه
وآثره واستحال تخصيص أثره بوقت دون وقت . وقد اتضح مما سلف
حدث العالم ، وان كان موجبه حادثا افتقر هو الى موقع ويتسلسل
القول فيه الى أعداد غير متناهية وهذا مستحيل ببدائة العقول ،
وما يتسلسل لا يتعصل ، ومن أثبت حوادثا منفصلة^(٢) لا نهاية لها الى
غير أول ، فقد جمع بين الحدود والحكم بالقدم ، ومن انتهى معتقده^(٣)
الى اثبات حوادث أزلية فقد اتسل عن مقتضى العقول فان مقتضى^(٤)
الحوادث الابتداء عن عدم ، والأزل يشعر بنفي^(٥) الأولية ، فبطل أن
يكون موقع العالم موجبا لا يثار له . ووجب القول مختار مريد ، أوقع
العالم على موجب مشيئة ، ولا ح بما قدمناه : وجوب قدمه . اذ لو كان
صانع العالم حادثا لافتقر الى محدث ، افتقار العالم اليه ، ثم ينجر
القول الى ما سبق وضوح استحالته . فاذا تمهد صدر الباب بالكلام بعلمه
ينقسم ثلاثة أقسام . قسم : في ذكر ما يستحيل على الله سبحانه . وقسم :
فيما يجب لله سبحانه . وقسم في ما يجوز (في) أحكامه . فقالت مدارك
الالهيات الى الاستحالة والوجوب . والجواز فيما سبق في صدر هذا
المعتقد .

(١) في نسخة زاهد : انتهاؤنا .

(٢) في نسخة زاهد : مفصلة .

(٣) في نسخة زاهد : علمه .

(٤) في نسخة زاهد : حكم .

(٥) في نسخة زاهد : بقاء .

الكلام فيها يستحيل على الله عز وجل

تقدم قولاً وجيزاً يحوى الغرض ، فان رأينا كافياً اجترينا به ، وان رأينا أن نبسط طرفاً من الكلام جرينا فيه على ما تجرى به المقادير ، والله سبحانه ولى التيسير . فنقول :

كل صفة فى المخلوقات دال ثبوتها على مخصص يؤثرها ويريدها ولا يغفل ثبوتها دون ذلك فهى مستحيلة على الاله ، فانها لو ثبتت له لدلت على افتقاره الى مخصص دلالتها فى حق الحادث المخلوق . وضبط القول فى الصفات المنقورة : ما تمهد أولاً من تقدير حكم الجواز فكل صفة فارقتها حكم الجواز ، فهى مستحيلة فى نعت الاله تعالى ، فان القدم والجواز متناقضان وتفصيل ذلك : أن الحدوث فىنا منعوت بالجواز . فنقدس الاله عنه ، والتركب والتصور عنه والتقدير فى صفاتنا مرسومة بالجواز فلا تركب ولا يجوز فرض خلافه . ولا قدر ، ولا قد ، ولا قدر ، ولا حد ، ولا طول ولا عرض الا والعقل يجوز أمثالها وخلافها وهذه الصفات لجوازها افتقرت الى تخصيص يارئها ، فتعالى الصانع عنها ، وهذا معنى قول سيد البشر خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم اذ قال : « من عرف نفسه ، عرفه ربه » (١) .

أراد من عرف نفسه بصفات الافتقار ، عرف استغناء الرب عن صفاته فانه تقدست اسماءه منتهى الحاجة ، وهو يرى عنها وعلى هذا الأصل يجب تقدس صانع العالم عن الاختصاص ببعض الجهات فان العقل قاض بجواز الكون فى جهة دون أمثالها كما يقضى بجواز التصور والتقدير ،

(١) من قول يحيى بن معاذ الرازى ، فى المشهورة وفى ادب الدنيا والدين للماوردى .

عن عائشة : سئل النبى ﷺ : من اعرف الناس بربه ؟ قال : « اعرفهم بنفسه » راجع : كشف الخفاء (ز) .

ثم لزم انتفاء الاختصاص بالاقرار^(١) عن ذاته من حيث كانت جائزة والتخصص بالجهات والأقطار في قضية الجواز كالاختصاص بالاقرار^(٢) وهذا مزلة الأقدام ، ومثار ضلال الأنعام وعندها افترق جماهير الخلق فرقتين • وثبتت الفرقة المحققة الناجية • ولا بد من التنبيه على سبب الافتراق ، وإيضاح ما أسّحت أهل الحق على النبات واجتناب الشتات • فذهبت طوائف إلى وصف الرب بما تقدس في جلاله عنه عن التحيز بالجهة^(٣) • حتى انتهى غلاة إلى التشكيك أو التمثيل أو التمسك • تعالى الله عن قول الزائعين •

والذي دعاهم إلى ذلك طلبهم ربهم من المحسوسات ، وما يتشكل في الأوهام ويتقدر في مجارى الوسوس ، وخواطر الهواجس • وهذا حيد بالكلية عن صفات الالهية ، وأى فرق بين هؤلاء ، وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ، ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا بهذا المسلك : الروح • وهو خلق الله تعالى لم يجدوا إليه سبيلا فانه معقول غير محسوس • وقد قال تبارك وتعالى في محكم كتابه ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه : « ويسألونك عن الروح ؟ قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا »^(٤) •

وذهبت طائفة إلى التعطيل من حيث تقاعدت عقولهم عن درك حقيقة الاله ، فظنوا أن ما لا يحويه الفكر متنف ، ولو وفقوا لعلموا أنه لا تبعد معرفة موجود^(٥) مع العجز عن درك حقيقة •

والذي ضربناه من الروح مثلاً يعارض به هؤلاء ، فليس لوجود

(١) في نسخة زاهد : بالاقدار •

(٢) التعليق السابق •

(٣) في نسخة زاهد : بالجهة • وفي نسخة : بالجهالة •

(٤) سورة الاسراء ٨٥

(٥) معرفته بوجود (نسخة زاهد) •

الروح خفاء وليس الى درك حقيقته سبيل ولا طريق الى جدد وجوده
للعجز عن درك حقيقته • والأكمة يعلم بالتسامع والاستفاضة : الألوان •
ولا يدرك حقيقتها • فهذا سبب زيف المعطلة ، وهم على مناقضة المشبهة •

وأما فئة الحق : فهدوا الى سواء الطريق ، وسلخوا جدد الطريق ،
وعلموا أن الجائزات تقتصر الى صانع لا يتصف بالصفات الدالة على
الافتقار ، وعلموا أنه لو أنصف بها لكان شبيها لمصنوعاته^(١) ، ثم
لم يسلخوا الى النفي من حيث أن يدركوا حقيقة الاله ، ولم يتعدوا موجودا
يجب القطع بكوته مع العجز عن درك حقيقته ، اذ وجدوا في أنفسهم
مخاوفا لم يستريبوا في وجوده ، ولم يدركوا حقيقته •

ونحن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا في هذا الباب
هجيرا ، فهي لعمري المنجية في دنياه وآخراه فنقول : من انتهض لطلب
مديره ، فان اطمأن الى موجود انتهى اليه فكره فهو مشبه ، وإن اطمأن
الى النفي المحض فهو معطل ، وإن قطع بوجوده ، واعترف بالعجز عن
درك حقيقته فهو موحد ، وهو معنى قول الصديق رضى الله عنه اذ قال :
« العجز عن درك الادراك : ادراك » فإن قيل : فغايتهم اذن حيرة ودهشة
قلنا : العقول جائزة في درك الحقيقة ، قاطعة بالوجود المنزه عن صفات
الافتقار •

وهذا^(٢) ما أردناه في هذا الفن • وقد تجاوزنا الحد المرسوم عليه
قليلا •

(١) بمصنوعاته (نسخة زاهد) •

(٢) وهذا ما أردناه ... الخ لا وجود له في نسخة زاهد •

الكلام

فيما يجب لله تبارك وتعالى

من أحاط بالصفات الجائزة للمخلوقات أرشدته إلى ما يجب لصانعها وبارئها من الصفات ، فدل جواز وجود الحوادث على وجود صانعها فان الجائز لا يقع بنفسه — كما سبق — ولا يتصف بوجود صانعه بالجواز . فانه لو كان جائزاً لافتقر افتقار صنعة . وقد تقرر تقدير ذلك ثم يدل جواز الحوادث على كون بارئها قادراً ، فانا على الاضطرار نعلم : أن الملوثر الفعال يجب أن يكون مقتدراً على فعله ، ويجب أن يكون مريداً له ، فان القدرة لا توقع الفعل لعينها بل بفعل القادر بالقدرة متى أراد . ثم يستحيل أن يريد ما لا يعلمه ، ثم يستحيل الاتصاف بهذه الصفات دون الاتصاف بالحياة . فلاح أن جواز الصفات الثابتة للحوادث دال على وجود هذه الصفات للصانع .

فصل

اعترف كل من اتنى الى الاسلام بكونه تعالى حيا عالما قادرا . ثم نقي العلم والحياة والقدرة طوائف . وطال النزاع في ذلك بين الفرق وتفاقم الخطب وانتهى غالون الى التكفير والتبريء . والقول في ذلك قريب المدرك عندنا . فنقول :

اذا وصفتم البارئ تعالى وتقدس بكونه قادراً ، حياً ، عالماً ، فلا معنى للعلم الا كون العالم عالماً . فان اعترفتم بكونه عالماً ، (١) فلا معنى للعلم الا أن يكون العالم عالماً . وان اعترفتم بكونه عالماً فهو العلم بعينه فسبحان من أغوى أمما في اعتقاد نقي العلم .

(١) من كمة : « فلا معنى » الى « بكونه عالماً » لا وجود له في نسخة

وما اعترفوا به من كونه عالما هو عين ما أنكروه فلا معنى للعلم الا
كون العالم (عالما ^(١)) بمعلوماته على ما هي عليها ^(٢) .

فصل

الصانع لم يزل مريدا في ازاله لما سيكون فيما يزل ^(٣) ، وكونه
مريدا عين ارادته . وضلت طائفة من المبدتة ضلالا بعيدا ، فزعموا أنه
لم يكن مريدا في ازاله ، ثم أحدث لنفسه فيما لا يزال ارادات للكائنات
التي يريد لها فصار مريدا بتلك الارادات الحادثة وهذا انسلال عن
ريقة الدين . فان الارادة لو كانت حادثة لاقتقرت الى ارادة لها ،
بها تخصص . والذ استغنت وهي حادثة مختصة عن مخصص ، لزم
استغناء العالم بما فيه عن مرید مخصص .

فصل

مما يجب لله تعالى : الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المهرة ^(٤)
في اثبات العلم بوجود وصف الباري سبحانه بالكلام ، وهو خارج
عن القاعدة التي هي مستند هذه العقيدة . فنقول : كما تعلم بعقولنا
أن تردد الخلق على صنوف التغاير ، من الجائزات . فكذاك تصرفهم

(١) عالما : في نسخة زاهد .

(٢) وهذا القدر ليس مما ينكره الخصم . وما زاد على ذلك من أن
الصفات زائدات على الذات ، واجبات بالغير . ممكنات في حد ذاتها ، كما وقع
في كلام فخر الدين الرازي . ومن تابعه ، افتهور . لا تنهض به حجة . ولذا
قال العضد « لا ثبت في غير الاضافة » ومن هنا يظهر دقة نظر الامام في
المسألة (ز) .

(٣) في نسخة زاهد . فيما لا يزال .

(٤) في نسخة زاهد : المرة .

تحت أمر مطاع ، ونهى متبع ، ليس من المستحيلات * وإذا قطع بجواز ذلك ، كما قضى بجواز جريان الخلاق على اختلاف الأحوال والطرائق ، فكل جاز من صفات الخلق يستدل الى صفة واجبة للخالق ، فيجب جواز انسلابهم في الأوامر والزواجر ، اتصاف ربهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، وهو الملك حقا * ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاعتدال على تغيير الخلق قهرا ، وامكان توجيه الأمر والنهي إليهم تعبدا وتكليفا : فتقرر بذلك وجوب كونه تعالى وتقدس : متكلماً (١) فظن من لم يحصل علم هذا الباب أن القدرية وصفوا الرب تبارك وتعالى بكونه متكلماً (وزعموا أن كلامه مخلوق ، وليس هذا مذهب القوم بل حقيقة معتقدتهم : أن الكلام فعل من أفعال الله عز وجل كخلق الجواهر وأعراضها ، ولا يرجع الى حقيقة وجوده حكم من الكلام فمحصول أصلهم : أنه ليس لله - تعالى عن قولهم - كلام وليس قائلاً أمراً ناهياً * وإنما يخلق أصواتاً في جسم من الأجسام دالة على إرادته ، وليس بخفي على ذي بصيرة : أن آيات القرآن نصوص في اتصاف الرب تبارك وتعالى بالقول (فكيف في سياق الأي ، من أخبار الرب عن نفسه بالاتصاف بالقول (٢)) كما قال تعالى : « قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم » (المائدة ١١٩) ، وقال تبارك وتعالى : « يا نار كوني برداً وسلاماً » (الأنبياء ٦٩) ، وقال جل وعز : « وقال ربكم ادعوني استجب لكم » (غافر ٦٠) ومن لزم الانصاف ، وجانب الاعتساف تبين أن هذه الآيات مصرحة بانصاف الرب بقوله ، ومن أحدث أصواتاً في جسم دالة على غرض له ، لا يقال قال : كذا وكذا ، ومما يوضح الحق في ذلك أن من أصل هؤلاء : أنه لا معنى لكون المتكلم متكلماً إلا أنه فاعل للكلام ، ومساق هذا يقتضي أن من لم يعلم كوان المتكلم فاعلاً لكلامه لا يعلمه متكلماً * ونحن على اضطراب نعلم أن من نراه يتكلم

(١) ما بين القوسين ليس في نسخة زاهد .

(٢) التعليق السابق .

متكلما ، قبل أن يخطر ببالنا كونه فاعلا ، ولو لم يكن لكونه متكلما معنى إلا أنه فاعل للكلام لما علمه متكلما من لم يعلمه فاعلا . وليس الأمر كذلك ، فإن سبيل معرفة الله تبارك وتعالى متكلما أو سبيل معرفة المتحرك متحركا . ومن رأى جسما يتحرك اعتقد أنه متحرك ولم يتوقف عقله على النظر في أنه فاعل للحركة . كذلك من سمع رجلا اعتقد متكلما ثم نظر في كونه فاعلا للكلام أو غير فاعل . وإذا تقرر أن الكلام صفة للمتكلم وليس المراد به : كونه فاعلا ، فما كان صفة لله تعالى تعالى لم تخل أما أن تكون حادثة أو قديمة فإن كانت قديمة فهو الحق الذي انتحله أهل الحق .

وإن كانت حادثة لم تخل ، أما أن تقوم به - تعالى الله عن قول المبطلين - فيؤدي هذا إلى القول بأنه محل الحوادث^(١) . وما قبل الحوادث كالأجسام . وأما أن تقوم بجسم - وهو مذهب المخالفين - فكل صفة قامت بجسم رجع الحكم^(٢) منها إلى ذلك الجسم كالحركة والسكون وما عداهما من الأعراض . ولو كان الرب تعالى يخلق كلام في جسم متكلما ، لكان يخلق الصوت فيه مصوتا .

فصل

ثم معتقد أهل الحق : أن كلام الله تعالى ليس بحروف منتظمة ، ولا أصوات منقطعة وإنما هو صفة قائمة بذاته (تعالى) يدل عليها

(١) وهو محال . وقد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية ، وصنوف الحشوية على أن الله سبحانه منزه من أن يحل فيه شيء من الحوادث ، ومن أن يحل فيه شيء من الحوادث ، بل هذا مما علم من الدين بالضرورة (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : رجع الكلام .

قراءة القرآن كما يدل قول القائل^(١) : على الوجود الأزلي^(٢) ، (ويعتبر
المسمى : أصوات^(٣)) والمفهوم منه : الرب تبارك وتعالى * فان قيل :
اذا قضيتهم بأن كلام الله تبارك وتعالى أزلي * لزمكم أن تصفوه بكونه
أمرا ناهيا قبل وجود المخاطبين ، وثبوت الأمر قبل وجود المأمورين :
محال * قلنا : ما لبس به المخالف يدرأه ضرب مثال * وهو : أن من
يعزم على مفاوضه صاحب له بعد شهر ، فالمعاني التي سيوردها عند جريان
الجواز يجدها بأعيانها قائمة في نفسه ، ثم اذا حان الوقت أداها ، فأنها
والعالم بأنه سيكلم فلانا فلا تخلو نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام
على تقدير وجوده في العبارات من حين المفاوضة تبلغ تلك المعاني والرب
في أزله كان عالما بأنه يتعبد عباده اذا وجدوا وهو العالم المقدس عن
أن يسهو أو يهفو ، فلا يخلو وجوده الأزلي عن معنى ما سيصل إلى العباد
اذا وجدوا * وسبيل ذلك الكلام القائم بنفسه * كسبيل قدرته القديمة
ولم تنزل *

وان كان يستحيل وجود مقهوراتها * أراد^(٤) فان المقدور حادث
مستفتح ولكنه كان منعوتا أزلا بصفة صالحة لتعلق القدرة بالمقدورات
فيما لا يزال *

فصل

يجب اطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد
بذلك تعلق الادراك بالكلام الأزلي القائم بالبارى تعالى * ولكن المدرك
صوت القارئ * والمفهوم عند قراءته كلام الله سبحانه ، ولا بعد في

-
- (١) في نسخة زاهد قول القائل : الله على الوجود الأزلي .
(٢) الا أن الدلالة الثانية وضعيه كما تقرر في موضعه (ز) .
(٣) في نسخة زاهد : وتعبيره المعين أصوات .
(٤) في نسخة زاهد : أولا .

تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول : سمعت الملك ورسالته . وكلام الملك حديث نفسه وأصواته . ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ، ولا حديث نفسه .

ومن زعم أنه سمع كلام الله تعالى من غير واسطة ، فلا فرق بينه وبين موسى عليه السلام الذي خصصه الله تبارى وتعالى من بين على زمانه بتكليمه . واصطفاه باستماعه عزيز كلامه .

فصل

كلام الله تبارك وتعالى مكتوب في المصاحف ، مقروء بالأسنة ، محفوظ في الصدور ولا يحل الكلام هذه المحال حلول الأغراض الجواهر . فان كلام الله الأزلي^(١) لا يفارق الذات ولا يزالها ، ومن شدة طرفا من قضايا العقول لم يسترب في أن التحول والانتقال والزوال من صفات الأجسام . ومن الغوائل التي بلى الخلق بها ، أن القول في قدم كلام الله تبارك وتعالى ، وكونه مكتوبا في المصاحف أشبع في زمن الامام أحمد بن حنبل - رحمه الله - من جهلة العوام والرعاع الهمج ، وضرب من لا دراية له بالكلام في هذا الأصل ، فسمعوا مطلقا : أن كلام الله في المصاحف ، فسبقوا الى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الأزلي في الدفاتر ، وارتبكوا في جهالات^(٢) لا يبيء بها معضل^(٣) . ثم تطاول الدهر ،

(١) هو النظم الدال على المعنى المتحقق لفظا ومعنى في علم الله أزلا (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : في جهات .

(٣) منها ما يعزوه اليه القاضي أبو الحسين بن أبي يعلى الفراء في طبقاته في ترجمة الاصطخرى « أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام تكليما من فيه . وناولته التوراة من يده الى يده » فحاشى أن يكون لله قم ولهوات وجوارح .

وتماذى العصر ، فرسخ هذا الكلام فى قلوب الحشوية ، ولولا ذلك لما
خفى على من معه مسكة من عقل : أن الكلام لا ينتقل من متكلم الى
دفتر . ولا ينقلب معنى النفس الى الأصوات سطورا ورسوما وأشكالاً
ورقوما^(١) ، فاذن نقول - بعد الأحاطة - بحقيقة هذه الفصول - كلام

وقد نقل المؤلف فى الشامل عن النقض الكبير للباقلانى : « من زعم أن السنين
من بسم الله بعد الباء . والمهم بعد السنين الواقعة بعد الباء ، لا أول له ،
فقد خرج عن المعقول وجحد الضرورة وانكر البديهة ، فان اعترف بأوليته ،
وأدعى أنه لا أول له ، فقد سقطت حاجته ، وتعين لحوقه بالسفسطة .
وكيف يرجى أن يرشد بالدليل من يتوافق فى جحد الضرورى ؟ » اه فىكون
موقفهم أخطر مما يتصور . والله سبحانه الهادى (ز) .

(١) اللفظ متعاقب الحروف فى الاسماع ، فلا يتصور العاقل فى ذلك
قدما ، وكذلك الصوت ، نعم ليس للفظ باعتبار وجوده العلمى والنفسى
عند الله سبحانه تعاقب فىكون قديما كما قال بذلك أحمد ، وتابعه ابن حزم ،
وهو الموافق لتحقيق القوم فى الكلام النفسى الا أن وجوده أصلى بخلاف العلم
فبانه بالاضافة الى المعلوم فىكون ظليا ، ولما فرق بين موسى عليه السلام وبين
غيره فى خلق السمع فيهما . وأما المسموع فان أريد به الصوت المكيف فذلك
وان أريد ما هو قائم بالله فجلى الاله من أن يقوم به عرض سيال واهتزاز
متلاحق . والوارد فى الكتاب أنه تعالى كلم موسى - بدون ذكر صوت أصلا -
والتكليم لا يستلزم الصوت . قال الله تعالى : « ما كان لبشر أن يكلمه
الله الا وحيا ، أو وراء حجاب ، أو يرسل رسولا » اذ لا صوت فى الوحى
الى القلب ، والصوت فى الثالث صوت الرسول لا المكلم . فليكن من وراء
حجاب كذلك ، وهو الذى حصل لموسى فمهما كان النبى بسماعه صوت
الرسول اليه يعد أن الله كلمه فلا يكون أى مانع من أن يعد موسى كلمه
ربه ، اذ نودى من الشجرة . وأى زائف يتصور حلول الله فى الشجرة حتى
يقول ان الذى سمعه صوت الله ؟ تعالى الله أن يكون كلامه صوتا . والآية
قاضية على جميع الاوهام فى هذا البحث عند من أحسن التدبير فيها . راجع
«لفت للخط الى ما فى الاختلاف فى اللفظ» وما علقناه على «الاسماء والصفات»
للبيهقى (١٩٣ و ٢٥١) (ز) .

الله تبارك وتعالى فى المصاحف مكتوب ، وعلى ألسنة القراء مقروء •
والصدور محفوظ ، وهو قائم بذات البارى وجودا (١) •

فصل

يجب وصف الله تعالى بكونه سميعا بصيرا • والدليل عليه : أن الواحد منا اذا أبصر فانه يجرى منه تحديق فى جهة المرئى ، واتصال أشعة به ، على مجرى العادة واذا سمع فقد يقرع الهواء صماخيه ، والأدراك الحقيقى يقع وراء الاتصالات التى ذكرناها • وذلك الإدراك له مزية على العلم بالمغيب الذى لم يدرك •

فالرب تعالى يدرك المبصر والمسموع على الحقيقة التى ندركه عليها ويتعالى عما تتصف به الحواس ، والحدق ، والأصمخة • كما يعلم ذلك من غير نظر واستدلال • ويقدر من غير فرض جارحة ، وأداة • فمن وصف الآله بما ذكرناه من تحقيق الإدراك فقد وافق المعنى ، ونصن تقطع باستحالة اتصافه بالاحساس والتحديق والاصاخة •

وان أنكر منكر كونه (٢) مدركا لحقيقة الأشياء • فقد أثبت للمخلوق فى الاحاطة والدرك مزية على الخالق ، ولا خفاء ببطاآن ذلك •

وكيف يصح فى العقل : أن يخلق الرب للعبد الإدراك الحقيقى ، وهو لا يدرك حقيقة ما خلق للعبد ادراك •

(١) فيكون القائم بالله قديما ، وتكون الحروف المترتبة فى اسماع السامعين ، وأشكال الحروف المرسومة فى الصحف والألواح ، والحروف المتخيلة فى أذهان الحفاظ والأصوات التى هى عرض سيال قائم بالهواء حادثة بحامليها ، فمن زعم أن الله يتكلم على لسان كل قائل ، تعالى الله عن جهالات الجاهلية (ز) •

(٢) فى نسخة زاهد : لا يوجد (كونه) •

فصل

يجب القطع بأن الله تعالى باق ، وما وجب قدمه استحالة عدمه .
فإن القديم هو الذى قضى العقل بوجوب وجوده . اذ لو كان وجوده
جائزا لوقت الحكم بحدوثه - كما سبق تقريره - .

فصل

وقد اختلفت مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب
والسنة . وامتنع على أهل الحق اعتقاد فجواها . واجراؤها على موجب
ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا
المنهج فى آى الكتاب ، وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم .

وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل ، واجراء الظواهر على
موادها^(١) وتفويض معانيها الى الرب تعالى . والذى نرتضيه رأيا :
وفدين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة . فالأول الاتباع ، وترك الابتداع
والدليل السمعى القاطع فى ذلك : أن اجماع الأمة حجة متبعة ، وهو
مستند معظم الشريعة .

وقد درج صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضى عنهم
على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الاسلام ، والمستقلون

(١) يعنى أن المستفيض اطلاقه فى السنة على الله سبحانه نطقه عليه
جل شأنه من غير خوض فى المعنى فيما نوع ابهام . والظاهر هنا يقابل الغريب .
كما فى قول مالك : « خير العلم الظاهر . وشره الغريب » . وليس المراد هنا :
الظاهر الذى هو من اقسام الوضوح ، لأنه أعم من أن يكون رجحان أحد
الاحتمالين على الآخر بالوضع أو بالدليل ، ولا ظهور فى جانب الوضع
إذا ناقضه البرهان ، فلا يكون هناك ظهور بهذا المعنى ، حتى يحتمل عليه
راجع تمهيد أبى الخطاب (ز) .

بأعباء الشريعة • وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة • والتواصي بحفظها • وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها • فلو كان تأويل^(١) هذه الآي والظواهر مسوغاً • ومحتوماً • لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة •

وإذا انصرم عصرهم • وعصر التابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع • فحق على ذى دين : أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين • ولا يخوض في تأويل المشكلات • ويكمل معناها إلى الرب تبارك وتعالى •

وعند امام القراء وسيدهم : الوقوف على قوله تبارك وتعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » من العزائم • ثم الابتداء : « والراسخون في العلم » (آل عمران ٧) وما استحسن من كلام امام دار الهجرة — رضى الله عنه — وهو : مالك بن أنس رضى الله عنه • أنه مثل عن قوله تبارك وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » (طه ٥) فقال :

(١) أى صرفها إلى احتمال مرجوح من الاحتمالات الموافقة للتنزيه المستنبط من البراهين القاطعة مع عدم وجود ما يعين ذلك الاحتمال • لأن ذلك يكون تحكماً على مراد الله ومراد رسول الله • وأما عند تغير المعنى بالقرائن فلا مهرب من قبوله • وعن الصحابة والتابعين روايات من هذا القبيل من التأويلات المتعينة • وسرد ذلك يخرجنا من الاختصار المطلوب وصنع المؤلف هنا احتياطاً بالغ منه في دين الله يشكر عليه • وعليه مضى أبو حنيفة وأصحابه من السلف • على أن الوقف على « الا الله » لا يجتم الامتناع من تطلب المال لأن النفي في الآية مسلط على العموم فيكون المعنى سلب العموم دون عموم السلب • فيكون المنوع هو علم جميع التأويلات فلا يمنع ذلك من تطلب بعضها • وبهذا وضع الحق ويطلب ما سرده الجرائى في تفسير سورة الاخلاص (ز) •

« الاستواء معلوم * والكيفية مجهولة ^(١) * والسؤال عنه بدعة »
 فلتجري آية الاستواء والمجيء وقوله : « لما خلقت بيدي » (ص ٧٥)
 و « يبقى وجه ربك » (الرحمن ٢٧) وقوله : « تجرى بأعيننا »
 (القمر ١٤) وما صح من أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم كخبر
 النزول وغيره ، على ما ذكرناه *
 فهذا بيان ما يجب لله تبارك وتعالى ^(٢) *

(١) واللفظ الثابت عن مالك امام دار الهجرة هنا « والكيف غير معقول والمصنف لم يتجر الرواية : (راجع الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨) وفي لفظ عنده (يقال كيف ، وكيف عنه مرفوع) (ز) *
 (٢) وهذا الفصل مما يكتب بماء الذهب ، ولا سيما أن هذا الكتاب من أواخر مؤلفات امام الحرمين ، كما ذكره صاحب اللمعة وغيره . وقد فرح به بعض الحشوية في غير مفرح ظنا منهم أنه مال اليهم في آخر أمره ، وأتى ذلك ؟ وقد صرح في فصول الكتاب بتنزيه الله قطعا من الحوادث ، وصفات المحدثين ، أما الاستواء فيكون المراد منه متميئا بين الاحتمالات ، وهو الملك وأخذه تعالى بأمره عبده وبنهاهم بعد خلق السموات وخلقهم على طريق الاستعارة التمثيلية ، كما تجد بسط ذلك في « لفت اللحظ » (١) وأما المجيء . فقد قال ابن حزم في الفصل . روينا عن الامام أحمد في قوله تعالى : « وجاء ربك » إنما معناه : وجاء أمر ربك . كقوله تعالى « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك » والقرآن يفسر بعضه بعضا . اهـ . ومثله في زاد المسير لابن الجوزي وقوله « لما خلقت بيدي » بمعنى بعناية خاصة . والعرب تقول : يذاك أو كتا . وتعزو العناية الخاصة إلى السيدين ، والمراد بقوله « وجه ربك » الذات العلية بدليل رفع ذي الجلال بعده . وأما قوله « تجرى بأعيننا » فيمضي : تحت علمنا ، في فهم أهل اللسان ، فلا محيد عن هذا الفهم والنزول ليس بمعنى الحركة من فوق إلى تحت حتما ، لأنه محال ، فيدور أمره بين الاستعارة في الطرف ، بمعنى اقباله على العباد كما يقول حماد بن زيد : وبين الاسناد المجازي ، وقد تعين الثاني بحديث النسائي في بعث ملك ينادي ، فخرج حديث النزول من أحاديث الصفات في التحقيق بعد تعيين القائل مراده ، وإنما مراد المؤلف هنا حسم النزاع بأكبر تنزل رفقا بالجهلة الأغوار وجمعا للكلمة ، ولا مانع من ذلك بعد استيقان تنزه الله عن جميع ما يوهم التشبيه ، كما فعله المؤلف في جميع أبواب الكتاب (ز) *

الكلام فيما يجوز في احكام

الله سبحانه

قال المحققون : الجائز في حكم الله تبارك وتعالى ينقسم الى القول في أفعاله ، والى جواز رؤيته فهما قسمان ، فلتقع البداية بأفعاله فنقول :

كل ما قضى العقل بجوازه ، وامكان حدوثه . فالرب تعالى موصوف بالاعتقاد عليه ، ولو فرض احداثه اياه كان مسوغا في العقل غير ممتنع .

هذا الآن يستمد من بحر في الأصول لا ينزف ، وهو القول في التقييح والتحسين وتبع المذاهب في ذلك يطول ويخرج عن الحد المقصود فالوجه : الاقتصار على نكتة واحدة قاطعة لا يبقى على فاهمها اشكال البتة فالذى اعتقده أهل الأهواء حسنا لعينه كالإيمان وشكوا المنعم ، والذى اعتقدوه قبيحا لعينه كالكذب والظلم ، انما ينفصل وينقسم على من يقبل الضر والنفع . وحقيقة الضر : الألم . وحقيقة النفع : اللذة . والهموم واستشعار الخوف من الآلام . والسرور والارتياح من اللذات . والرب باتفاق المعترفين بالصانع متقدس عن قبول النفع والضر ، فلا يسره وفاق ، ولا يضره شقاق . واذا كان كذلك استحال أن يظن به قبول النفع والضر فلا تسر^(١) الأفعال في حقه حتى يقضى بأنه يوقع بعضها ، ولا يجوز في حكمه ايقاع بعضها واذا قال الذاهل عن هذا الأمر الجلى : أنه تعالى لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ، وغناه عن فعله . قلنا : لا يتحقق القبيح بالاضافة الى الله تبارك وتعالى فانه لا يتضرر به ، كما لا ينتفع بنقيضه ، ولولا أنه شاع في الفاظ عصبة الحق أنه خالق الخير والشر ، لكان سر التوحيد يوجب أنه يقال : ليس في أفعال

(١) ما بين القوسين من نسخة زاهد .

الله تبارك وتعالى خير ولا شر ، بالاضافة الى حكم الالهية فان الأفعال متساوية في حكمه * وانما تختلف مراتبها بالاضافة الى العباد ، وهذا المقدار مقنع في هذا الأصل العظيم ، لا حاجة معه الى غيره * وقد نبه على هذا المعنى رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ قال في مساق حديث طويل : « قسم الله الأرواح فوقفت أرواح السعداء على يمين العرش ، وأرواح الأشقياء على يسار العرش ثم قال : هؤلاء أهل الجنة ، ولا أبالي * وهؤلاء أهل النار ، ولا أبالي » (١) .

فان عارض المخالف فقال : الكبير المعظم قد يلقي غريبا مهينا لا ينتفع باكرامه وايوائه * ولا يتضرر بتركه في مضیعة ، ثم الحكمة تستحنه على مكارم الأخلاق فيه * وهذا تلبیس لا تحصيل له فان الصورة التي ذكرها (اتفاق وغيرها مما يلبسون به * فيحصر ذلك أمران * أحدهما : أن المكارم التي ذكرها) (٢) سبها : الاهتزاز بحسن الثناء في الغالب ، وقلة يستمر المرء على أمر ويتعوده حتى ينتهي الأمر فيه الى مبلغ يمسر عليه مخالفته * .

وللعادات آثار غير منكورة في الجبال * والثاني : أن الانسان قد تناله رقة الجنسية وتستحنه على اقتاذ العرقى وانجاء الهلكى ولو لم ينهض لها لتتضرر ضرر بينا * .

والرب تبارك وتعالى متقدس عن هذه الصفات جمع ، ومن تخيل تفصيل الأفعال في حق الاله ، فقد تعلق بطرف من التشبيه (٣) والصائرون الى التجسيم واثبات الجهة يتمسكون بما يفضى الى التشبيه

(١) وفي هذا المعنى أحاديث كثيرة عند أحمد البزار والطبرانی وغيرهم (ز) ونقول نحن انه حديث ضعيف معارض للقرآن الذي ينص على الحرية للانسان * .

(٢) ما بين القوسين من نسخة زاهد * .

(٣) في نسخة معهد المخطوطات : من السنة * .

ففي الوجود الأزلي وهؤلاء دشبهون في الأفعال والفتن زائفان عن
مدرك الحق . فالرب لا يناسب وجوده وجود ولا يشبه في امتناع
قبول الضر والنفع فاعل .

فهذا — حرس الله مولانا — لباب التوحيد ، (والله ولي التوفيق)
والتسديد^(١) .

فصل

الحادثات كلها مرادة لله تبارك وتعال ، وهذا مقتضب من القاعدة
التي ذكرناها آنفا . فاذا تقرر أن الأفعال لا تتفاوت في حق الاله تبارك
وتعالى فتعلق الارادة بها على قضية واحدة لا تختلف ، ونخص هذا
الفصل بأمر قاطع منزل على ما يرتضيه مولانا فتقول : أضلكم تنزيل
أحكام الله تبارك وتعالى على مجارى أفعال الحكماء .

وليس يخفى أن من علم (أنه) لو أمد عبدا من عبيده بالمال ،
وضروب العدد لفسق وفجر واتهك الحرمات ، واقتحم الكبائر
والموبقات . فلو أمدّه مع علمه البات في ذلك ، ثم زعم أنه أراد بامتداده
بعتاده أنه يستمد به في أبواب الخيرات ويتخذ ذريعة في القربات .
كافت هذه الارادة مع العلم ، بنقيضها مشعرة بنهاية السفه والخط
في العقد ، سيما اذا علم أنه لو قطع عنه مادته لاشتغل بما يعنيه ،
ورب الأرباب يمد الكفار بما يشد أزهرهم ، ويقوى منهم ، ويكمل
عدتهم واذا مهدنا^(٢) المسلك ، فلا معنى للأطنا ب بعد وضوح الغرض .
وقد لاح للموفق ما أردناه . انتجز الغرض في أحد قسمي الجواز في
أحكام الالهية .

(١) والله ولي التوفيق . لا توجد في نسخة زاهد .

(٢) في نسخة زاهد : شهدنا .

فأما القسم الثاني وهو القول في جواز رؤية الاله تبارك وتعالى . وهذا قد طال فيه ارتباك طبقات الخلق ، وحسبه الشادون^(١) من الجليات ، والانتفاء الى درك القطع فيه عسير جدا فان الاحاطة بحقائق الادراكات من أدق أحكام المعقولات ونحن نستعين بالله ، ونذكر ما يشهد العقل له بالسداد . فليعلم الناظر في هذا الفصل : أن الذين أحالوا رؤية الاله ، بنوا عقدهم على ظن فاسد وذلك أنهم ظنوا أن الاحساس الذي هو تحديد في صوب المرئى ، هو الذى يدعى أهل الحق تعلق قبيله بوجود الاله ، وهذا زلل ، وسوء ظن بعصبة أهل الحق^(٢) ، تعالى الله أن يحس ، ولكن ما أحسنه من المرئيات فدركه حقيقته ، وادراكنا حقيقته ليس هو المحسوسات المفسرة بمقابلة باتصال أشعة . فقال أهل الحق : لا يمتنع في قدرة الله سبحانه أن يخصص من أراد بصفة هى فى التعلق بوجوده بالاضافة الى العلم كالادراك المعلق بالمدركات شاهد بالاضافة الى العلم بها على الغيب من غير درك ، ثم تلك الصفة من مقدورات البارى تبارك وتعالى ، وهى لا تنتهى . ومن لم يحله العقل التحق بالجائزات ، سيما اذا اعتقد بالنصوص القاطعة فى الكتاب والسنة ، وأقوى متمسك فى السمع شيان . أحدهما : سؤال موسى عليه السلام الرؤية ، مع الوفاق على أن من كان من منصب النبوة يستحيل أن يعتقد فى حكم ربه ما يوجب تضليلا . وثقة الرؤية اذا اقتصدوا ولم ييوجوا بسوء عقدهم فى الخصوم اقتصروا على تضليلهم وكيف يستجيز متم الى الدين أن يفضل سلفة نفاة الرؤية فى معرفة الله تبارك وتعالى على موسى صلى الله عليه وسلم ؟ نعم لا يمتنع أن يذهل النبى عن الغيب ، ويستفزه الوله على سؤال ما علم جوازه ، وإن لم يبلغه دخول وقته . فهذا أحد الشيين .

(١) الآخذون ببعض العلم (ز) .

(٢) وسوء ظن بعظمة الحق فى نسخة زاهد .

والثاني : أن نعلم قطعا — علم من لا يتماهى — أن الأولين كانوا مبتهلين الى الله تبارك وتعالى (فى سؤال المرء ، وبه ابتهاهم اليه)^(١) فى سؤال كل ممكن من ثواب أو مغفرة • ومن جحد هذا فهو معاند والأمة معصومة لا تجتمع على الضلالة ، ولسنا ندعى الاجماع مع ظهور الخلاف الآن • ولكننا ندعى تقدم الاجماع من سلف الأمة قبل ظهور الآراء ، واختلاف الأهواء •

فذلك ما أردناه فى هذا الفصل ، وقد نجز باتهاء ، هذا الفصل : غرضنا من هذا المعتقد فى أقسام الأحكام الالهية •

فصل

فى الوجدانية • فإن قيل لم (لم) تدرجوا اثبات الوجدانية فى قسم من الأقسام الثلاثة ؟ قلنا : ذكرنا ما يجب لله تبارك وتعالى ويستحيل عليه ، ويجوز فى حكمه فالسؤال عن تقدير^(٢) مدبر ثان يقع وراء الضبط المقصود • فانسمل هذا الفصل المقصود عن ترتيب المعتقد • ونحن نذكر فيه بعد هذا التنبيه ما يستقل به اللبيب ، اذا وقف على معانيه^(٣) •

فإن قيل : هلا رتبتم هذا الفصل على ما يجب لله تعالى ، فإن الوجدانية صفته الواجبة ؟ قلنا : محصول الوجدانية يؤول الى نفى من سوى الواحد فليست صفة ثابتة^(٤) •

(١) ما بين القوسين لا يوجد فى نسخة زاهد .

(٢) فى نسخة زاهد : على تقدير مديد .

(٣) اذا وقف على معانيه : ليست فى نسخة زاهد .

(٤) فى المخطوطة (صفة ثانية) •

فان قيل : فهلا ألحقتم القول فى ذلك بما يستحيل فان تقدير الثانى محال ؟ قلنا : نحن ضمنا هذا الفصل ما يستحيل فى صفات الاله ،

ولم يلزم أن نذكر كل محال •

وليس تقدير الثانى متعلقا بصفة الاله الحق ، وسبيل من انتهى الى هذا الموضع ألا يتبرم بترديد القول فى الترتيب • فإن أسرار العقولات تتلقى من سداد ترتيبها ، وقد حاق بعد ذلك أن نذكر معتمدا وجيزا فى الوحدانية ، فيشفى غلة الصدور ، وينفس عن كل مصدور ، فليعلم العاقل : أن الاله تعالى لا يناسب الأجرام المتحيزة (له ، والأجسام لا تناسبه ، فابتنى على ذلك : اتساق اطلاق القول بتغاير المتحيز)^(١) والوجود الأزلى الذى لا يناسب الحيز •

واذا فرضنا موجودين متحيزين كانا متغايرين • وان اتصفا بأصل التحيز لانفراد كل واحد بحيزه عن الثانى ، ولو قدرنا موجودين لا يتحيز واحد منهما مستويان فى انتفاء التحيز عنهما ، فلا يتصور أن يفرد أحدهما بحيز عن الثانى وليس أحدهما مختصا بالثانى اختصاص الصفة بالموصوف ، (فلا يعقلان متميزين تميز اختصاص وليس أحدهما مختصا بالثانى اختصاص الصفة بالموصوف)^(٢) •

فان لم يختص أحدهما عن الثانى ، ولم يختص بالثانى لم يعقلا^(٣) قطعا • وها أنا أذكر لقطة يسعد — والله — من يعيها ، ويفوز الفوز

(١) ما بين القوسين : ليس فى نسخة زاهد •

(٢) ما بين القوسين : ليس فى نسخة زاهد •

(٣) فى نسخة زاهد : لم يتعددا قطعا •

الأكبر من يديها . وهى : أن استحالة موجودين متغايرين لا يختص
أحدهما عن الثانى بحيز ، ولا يختص به فى الخروج عن المعقولين كفرضين
متحيزين فى حيز واحد ، فإى سعادة من أنعم فكره فى هذا قليلا ، ولم
يتجاوزه حتى تنضجه نار الفكر ، وتنقده يد السير .

(والله ولى التوفيق ، وهو بهداية المخلصين من عباده حقيق) (١) .

(١) ما بين القوسين : ليس فى نسخة زاهد .

باب
في العبودية ، والصفات الرعية
في ثبوت الطلبات التكليفية

القول في امكان التكليف وجوازه عقلا يتعلق بأربعة أركان فذكرها مفصلة ، وقدم رسم ترجمتها ، فان العبارة قبل التفصيل قد يعتمد عن بعضها ، واذا وضع الغرض يذكر تفصيلها ، فهو الوفاء بالمقصود^(١) .

الركن الأول : في قدرة العبد ، وتأثيرها في مقدورها . فنقول : قد تقرر عند كل حاط بعقله ، مرقى عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد : أن الرب سبحانه وتعالى مطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ، وداعيهم اليها ، ومشيهم ومعاقبهم عليها في مآلهم ، وتبين بالنصوص التي لا تتعرض للتأويلات أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التواصل الى امثال الأمر ، والاكتفاف عن مواقع الزجر ، ولو ذهبت أتلو الآي المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ، ولا حاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ، ومن نظر في كتب الشرائع ، وما فيها من الاستحثاث على المكرمات ، والزواج عن الفواحش الموبقات ، وما فيط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد ، وما يجب عقده من تصديق المرسلين في الانباء عما يتوجه على المردة والعنة^(٢) من الحساب والعقاب ، وسوء المنقلب والمآب ، وقول الله تبارك وتعالى لهم : لم تعديتهم وعصيتهم وأبيتهم ، وقد أرخيت لكم الطول^(٣) وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل ، وأوضحت المحجة « لتلا يكون للناس على الله حجة

(١) في المخطوط يمكن ان تقرأ هكذا : فان العبارة قبل التفصيل قد تتعقد عن بعضها واذا وضع الغرض نذكر تفصيلها .

(٢) في الأصل : العناد .

(٣) الطول كعنب ، جبل تشد به قائمة الدابة وتمسك طرفه وترسلها ترعى (ز) .

بعد الرسل « ؟ (النساء ١٩٥) فمن أحاط بذلك كله ثم استرأب في
أن أفعال العباد واقعة على حسب إثارهم واختيارهم واقتدارهم ، فهو
مصاب في عقله ، أو مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففى المصير
الى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع (٢) ، والتكذيب

(٢) لقى كلام امام الحرمين هنا بعض عنت من بعض تلامذته جريا
على التقليد الأعمى . لكن أيدته كثير من المحققين ، وعدوا هذا القول
لب الصواب ، وتحقيق مذهب الأشعرى نفسه حتى ألف العلامة
أحمد بن محمد المقدسى الدجاني كتابا فى مناصرته ، وسماه « الانتصار
لامام الحرمين فيما شنع به عليه بعض النظار » وعدا هذا الرأى آخر
ما استقر عليه رأيه . وقد قال القائل عن هذا الرأى :

تنكب عن طريق الجبر ، وأحذر وقوعك فى مهاوى الاعتزال
وسر وسطا طريقا مستقيما كما سار الامام أبو المعالى
فعلى هذا نقول : « وما على المحسنين من سبيل » راجع الأجوبة
العراقية للألوسى المفسر (١٠٩ - ١١٧) ولا يتوجه ذلك التشنيع
النزيح ألا الى الجبرية الصرحاء نفاة قدرة العبد مطلقا كالجهمية
وأذبالهم . وأما جعل صرف القدرة أو الإرادة الى العبد ، أو جعل
تأثير قدرة العبد فى وصف الفعل دون أصله ، أو فى الأصل بمعاونة
قدرة الله على آراء رجال من المتكلمين فلا يشملها التشنيع المذكور .
وقد جرت عادة الله بمحض فضله على خلق مراد العبد بعد تعلق ارادة
العبد به ، بعدية ذاتية تحقيقا لاختياره ومسئوليته ، حيث رتب الله
سبحانه فى كتابه أفعال العبد على ارادة العبد نفسه ، وقال فى
الحديث القدسى : « كلّم ضال الا من هديته فاستهدونى أهدكم » فعلق
الهداية على الاستهداء ، وهو طلب الهداية وأرادتها . فيخلق الله سبحانه
الهداية اذا طلبها العبد وأرادها على مقتضى وعده الكريم ، وهو
لا يخلف الميعاد . وهو مذهب الماتريدية كما ذكره المحقق البياضى فى
(اشارات المرآم) وفيها تحقيق المسألة بأوسع معنى التحقيق ،
وعد ذلك فى معنى وضع خالق القوى والقدر فى موضع المطاوع ارادة
البشر فلتة نابية ، يفنى تصورهما عن كشف سوءاتها الفاضحة .
كذلك عد الماتريدية أبعد غورا فى الضلال من القدرية . والارادة
صفة حقيقية للعبد صالحة للفعل والترك فى جميع الأفعال الاختيارية

بما جاء به المرسلون ، فإن زعم زاعم ممن لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد في مقدوره أصلا ، فإذا طوّل بمتعلق طلب الله تعالى بفعل العبد تحريما وفرضا ، ذهب في الجواب طولا وعرضا .
وقال : الله أن يفعل ما يشاء ، ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون « لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون » (الأنبياء ٢٣) قيل : ليس لما جئت به حاصل ، كلمة حق أريد بها باطل . نعم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولكن يتقدس عن الخلف ، ونقيض الصدق .

وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع النقول : أنه عزت قدرته : طالب عباده بما أخبر أنهم متمكنون من الوفاء به ، ولو يكلفهم الا على مبلغ الطاقة والوسع في موارد الشرع . ومن زعم أن لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها ، كما أثر للعلم في معلومه ، فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات ، وهذا خروج عن حد الاعتدال الى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع ، ورد ما جاء به النبيون عليهم السلام . فاذ به لزم المصير الى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها ، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال ، ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة . والقدرة القديمة ، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه يقادرين ، اذ الواحد لا ينقسم ، فإن وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها

للعبد فلاحتمال صرفها الى جميعها سميت كلية كما يقال : أقبل على العلم بكليته . يعنى بجميع قواه وسمى توجيهها وجهة خاصة ارادة جزئية لتحديد الاتجاه فيها . فالأولى حقيقة موجودة ، والثانية أمر اعتبارى منتزع من بين المرید والمراد ، كباقي المعاني المصدرية ، فلا يكون لعنى الكلى والجزئى فى مصطلح المناطقة أى مناسبة هنا ليمكن التشعيب بأن الكلى مفقود ، والجزئى هو الموجود على خلاف رأى الماتريدية فى الإرادة الكلية والجزئية فليتفطن (ز) .

وسقط أثر القدرة العائدة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جل وعز .
فإن الفعل الواحد لا بعض له . وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها
الا مرشد موفق اذ المرء بين أن يدعى الاستبداد بالخلق ، وبين أن
يخرج نفسه عن كونه مطالبا بالشرائع ، وفيه ابطال دعوة الأنبياء
عليهم السلام ، وبين أن يثبت نفسه شريكا لله تبارك وتعالى في ايجاد
الفعل الواحد ، وهذه الأقسام بجملتها باطلة ، ولا ينجى من هذا
البحر الملتطم ذكر اسم مختص ، ولقب مجرد من غير تحصيل معنى .

وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب . وأثر قدرته الاكتساب ،
والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب . قيل له فما
الكسب ؟ وما معناه وأدبرت الاقسام المقدرة^(١) على هذا القائل ،
فلا يجد عنها مهربا . فان قيل : لم لا تذكروا قولنا مقنعا في الرد على
من يزعم أن العبد مخترع خالق لأفعاله ؟ قلنا : المسلمون بأجمع قاطبة
قبل أن تظهر البدع والآراء ، ونبغ أصحاب الأهواء : على أنه لا خالق
الا الله (تعالى) ، كما لهجوا بأنه لا اله الا الله ، وتمدح الله سبحانه
وتعالى بالخلق في آى من الكتاب منها قوله تبارك وتعالى : « أفمن
يخلق كمن لا يخلق » (النحل ١٧) وقوله تبارك وتعالى : « خالق كل
شئ » (الأنعام ١٠٢) وقوله : « خلق كل شئ » (الأنعام ١٠١) وقوله
تبارك وتعالى : « هل من خالق غير الله » (فاطر ٣) ولا يشك لبيب أن
من وصف نفسه بكونه خالقا عل التحقيق فقد أعظم القرية () وأنى
يما لو نطق به ناطق في الأولين لتعرض للكبير العظيم ، والرد البليغ .
وكيف يتصف العبد بكونه خالقا^(٢) وهو لا يحيط علما بتفاصيل
أفعاله ، ومن لا يعلم حقيقة ما صدر منه ، ومن يحط بمقداره ومبلغه
كيف يكون خالقه ؟ والعلم بالشئ أقرب من خلقه . وهذا معنى

(١) في نسخة زاهد : المتقدمة .

(٢) ما بين القوسين ليس في زاهد وعبارته هكذا . فقد أعظم

القرية لكونه يدعى كونه خالقا وهو لا يحيط بتفاصيل احواله .

قوله سبحانه وتعالى : « وأسروا قولكم أو اجهروا به » انه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق ؟ » (الملك ١٣ و ١٤) فدل مقتضى الآية : أن العالم بحقائق الحادثات : بآرائها وخالفها * وقد تقرر في قضايا العقول : أن الأفعال دالة على علم خالقها بها * فإذا صدرت أفعال من العبد في حالة ذهوله عنها ، فهي دالة على علم العبد بها * فانه غير عالم بما جرت يده به في حال غفلته وذهوله * والنائم غير شاعر بتقلباته في غلبات النوم ، وغمراته *

فإذا وجب أن تدل الأفعال على علم خالقها ، ثم لم تدل على علم العبد في حال نومه وذهوله دل أنها دالة على علم خالقها^(١) ، ومقدرها ، وهو رب العالمين *

فإن قيل : ما ذكرتموه ابطال منكم لأقسام الكلام وتتبع للمذاهب ، ولم توضحوا ما هو الحق بعد * قلنا : ليس بمدرك الحق خفاء لمن وفق له * وها نحن نبديه بالحرية من غير تعريض وتعريض على تقليد * فنقول :

قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدره الحادثة واقع بها قطعاً^(٢) * ولكنه مضاف الى الله تبارك

(١) صرح المؤلف في مواضع من هذا الكتاب بضرورة سبق علم الله التفصيلي فيكون هذا مذهبه الذي استقر عليه رايه لتأخر تأليف « النظامية » عن باقى مؤلفاته ، كما يقول صاحب اللغة ، فما في « البرهان » مما يناهى ظاهره لما هنا وطال الجدل حوله في شرح المازرى ، ومنتظم ابن الجوزى ، وطبقات ابن السبكي وغيرهم يكون فلتة يدرت ، ثم انطوت . عفا الله عما سلف (ز) .

(٢) والخلاف في ذلك بلغ الى ستة عشر قولاً . وهى مسرودة في « اللعة » للأستاذ راغب باشا المحقق المشهور . وانجز التحقيق فيها الى أن قول امام الحرمين في « النظامية » هو الذى استقر عليه رايه لتأخر تأليفها عن تأليف « الارشاد » وانه تحقيق مذهب الاشعري

وتعالى تقديرًا وخلقا + فالله وقع بفعل الله تبارك وتعالى وهو القدرة ،
وليست القدرة فعلا للعبد . وإنما هي صفته ، وهي ملك الله تبارك وتعالى
وخلق له . وإذا كان موقع الفعل خلقا لله ، فالواقع به مضاف خلقه
الرب خلقا تبارك وتعالى . وتقدير (١) .

الموافق لما في مؤلفاته الأخيرة . وهناك بسط القول في التدليل على ذلك
بما لا يستغنى عنه الباحث المسترشد . ويقول المحقق الدجاني عن
القول المشهور والمعزى إلى الأشعري في كتب المتأخرين : « وأما ما قاله
الفاهمون من كلام الأشعري فلا يتحصل به كسب ، وإن سموه
كسبا » ١ . هـ والناس في فهم كلام الأشعري في قدرة العبد مضطربون .
والحق : أن القدرة المستجمعة لشرائط التأثير التي أثبتتها الأشعري ،
وقال : أنها مع الفعل لا تتحقق إلا عند تعلق قدرته تعالى بالفعل . وهو
لا ينكر أن للعبد قدرة موجودة فيه قبل الفعل ، إذ قدرة العبد
عبارة عن القوة المنبثقة في أعضائها المعبر عنها بسلامة الأسباب
والآلات ، وهي متحققة قبل الفعل ، بلا شبهة عند الجميع . فانكار
ذلك يكون مكابرة كما حققه المحقق « عبد الحكيم » في حاشيته على
« المقدمات الأربع » لصدر الشريعة - فلتراجع - وليس الإنسان بأحط
منزلة من النبات والمعدن المودعة فيهما قوى يستخلصهما الكيماويون ،
ويركزونها تحت نظر الناظرين ، وكم للمبدع الحكيم من قوى أودعها في
الكون لا يعلم ادراكها على أحط الناس عقولا ، فيكون الكلام مع من ينكر
ذلك ضائعا . ومعنى تعلق قدرة الله وإرادته بفعل العبد : إقداره
للعبد على المضي في مقتضى قدرته وإرادته . قال الأستاذ الامام
« أبو منصور عبد القاهر التميمي » في « الفرق بين الفرق » (٩٤) « وإن
الله تعالى إذا علم حدوث شيء من أفعال العباد ولم يمنع منه فقد
أراد حدوثه ، وهو الحق » أ . هـ (ز) .

(١) أول من نفى القدر هو « معبد بن خالد الجهني » حيث قال :
« لا قدر ، والأمر أنف ، يريد به الرد على من تعلل في العصيان بالقدر
من الجبرية ببيان أنه ليس هناك قدر يعطل اختيار العبد في الأفعال
التي كلف بها لكن ضاقت عبارته فعمت كلمته فضللوه . ثم استقر
رأي أهل الحق على أن القضاء والقدرة في أفعال العباد على طبق
علم الله التابع للمعلوم والعلم المتعلق باختيار العبد يحقق اختياره
ولا ينافيه ، فلا قدر يجبره على أفعاله الاختيارية بل هناك قدر على
طبق العلم ولا جبر ولا قهر في ذلك (ز) .

وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة * واذا وقع بالقدرة شيئا الى الواقع الى حكم الله ، من حيث انه وقع بفعل الله تعالى ، ولو اهدت لهذا الفرقة الضالة لما كان بيننا وبينهم خلاف ، ولكنهم ادعوا : استبدادا بالاختراع وانفرادا بالخلق والابتداع ، فضلوا وأضلوا ، وثبتن تميزنا عنهم بتفريع المذهبين * فافا لما أضفنا فعل العبد الى تقدير الاله * قلنا : أحدث الله تبارك وتعالى القدر في العبد على أقدار أحاط بها علمه ، وهيا أسباب الفعل وسلب الله العلم بالتفاصيل ، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة^(١) وخيرة وارادة ، وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم ، فوقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد * وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاعتدال * والقدرة خلق الله ابتداء ، ومقدورها مضاف اليه مشيئة وعلم وقضاء وخلقاً وبقاء ، من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه ، وهو القدرة ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه^(٢) ، ولما هيا أسباب وقوعه *

ومن هدى لهذا * استمر له الحق المبين ، فالعبد فاعل مختار مطالب بأمر منهي ، وفعله تقدير لله ، مراد له ، وخلق مقضى * ونحن نضرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الناظر في ذلك فنقول :

العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ، ولو استبد بالتصرف فيه ، لم ينفذ تصرفه ، فإذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ ، والبيع في التحقيق معزى الى السيد ، من حيث ان سببه أذنه * ولولا أذنه لم ينفذ التصرف * ولكن للعبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة

(١) والدواعي مهما كثرت واشتدت لا تبلغ حد القاسر المجبر المعطل للاختيار كدعاوات النجار في ترويح بضائعهم عند المشترين كما هو ظاهر . وان كان لا بد من النقل عن غربي فدونك (جول سيمون) قد أوضح ذلك في كتاب الواجب أوضح بيان . وترجمته مطبوعة (ز) .
(٢) وقد سبق قول عبد القاهر في ذلك على لسان أهل السنة (ز) .

ويعاقب ، فهذا - والله - الحق الذي لا غطاء دونه ، ولا مرأ فيه ،
لمن وعاء حق وعية ، ولا يكابر فيه .

وأما الفرقة افضالة : فانهم اعتقدوا انفراد العبد بالخلق^(١) ثم صاروا

(١) لم نر ذلك في كتبهم ، ولعل عزو ذلك اليهم بطريق الالتزام ،
ولو ثبت عنهم ادعاء ان قدرة العبد مستقلة غير مستمدة لانوا ابعدوا
النسبة في الضلال لكن قال المسعودي عند ذكره لعقيدة المعتزلة :
« لا يقدر أحد على قبض ، ولا بسط الا بقدرة الله التي اعطاهم اياها ،
وهو المالك لها دونهم . يقضيها . اذا شاء ، ويقيها اذا شاء ، ولو شاء
لجبر الخلق على طاعته ، ولكن على ذلك قادرا غير أنه لا يفعل ، اذ كان
في ذلك رفع للمحنة وازالة للبلوى » وقال ابن المطهر في استقصاء النظر :
« ان الله قد منح العبد قدرة وارادة باعتبارهما يؤثر في بعض الأفعال ،
وأن الله قادر على تمييزه وقهره وسلب قدرته وارادته ، فلا يلزم أن
يكون شريكا لله . والله قادر على قهر الكافر على الايمان لكنه لم يرد منه
ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لتلا يقبح التكليف » والرازي
هو قدوة المتأخرين في تصوير الجبر ، في مذهب الأشعري ، لكن استقر
رايه على ما ذكره في « نهاية العقول في دراية الأصول » حيث قال : « ان
القدرة معنيين أحدهما : مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة ،
والثاني : القوة المستجمعة لشرائط التأثير . والأولى قبل الفعل ، وتنطبق
بالضدين - وهي مدار التكليف - والثانية مع الفعل ، ولا تنطبق بالضدين ،
ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير ، فلذلك حكم بأنها مع الفعل ، وأنها لا تتعلق بالضدين ، والمعتزلة
أرادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية ، فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل
وتعلقها بالأمور المتضادة ، فهذا وجه الجمع بين المذهبين » أ . هـ .

هكذا يكون الرازي . أفلت من يد من يرى الجبر في مذهب الأشعري
فيأذا من اجتماع الكلمة على الحق واتفاقها على الصديق ؟ وليس كل
ذهن يتسع لتصوير قدره لا أثر لها . والله أعلم . والتصريح بخلق العبد
فعله لم يقع في كلام قدمائهم - فيما نعلم - لكن لما طال الزامهم بذلك
جاهر الجبائي بأنه لا مانع شرعا من التزام ذلك لقوله تعالى : « فتبارك الله
أحسن الخالقين » ولقوله سبحانه : « اذ تخلق من الطين » أ . هـ .

وعذر المؤلف . أنه كان في زمن كان الفريقان يتراعيان بكل سوء ،
فما كان ليستطيع في مثل ذلك الزمن أن يتلطف مع الخصوم في مناقشاته
معه . نسأل الله الاستقامة في القول والعمل (ز) .

الى أنه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله ، والرب تبارك وتعالى كاره له .
فكان العبد على هذا رأى الفاسد مزاحما لربه فى التدبير ، موقفا
ما أراد إيقاعه ، شاء الرب تعالى - على قولهم - أو كره . فان قيل :
على ما تحملون آيات الطبع والختم والاضلال فى القرآن . وهى
متضمنة الرب - تعالى - الأشقياء الى ضلالتهم ؟

قلنا : اذا أتاح الله تعالى حل هذا الاشكال ، والجواب على هذا
السؤال لم يبق على ذوى البصائر بعده غموض . فنقول أولا : من
أنبا الله تعالى عن الطبع على قلوبهم كانوا مخاطبين بالايمان ، مطالبين
بالاسلام ، والتزام الأحكام ، مطالبة تكليف ودعاء ، مع وصفهم
بالتمكن والافتقار والايثار - كما سبق تقريره فى صدر الفصل -
ومن اعتقد أنهم كانوا ممنوعين مأمورين مصدودين قهرا ، ومدعوين ،
فالتكليف اذن عنده بمثابة ما لو شد من الرجل يده ورجلاه رباطا ،
وألقي فى البحر ، ثم قيل له : لا تبطل (١) . وهذا منتهى لا يحمل
شرائع الرسل عليه الا عابث بنفسه مجترىء على ربه ، ولا فرق عند
هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين فى قوله تعالى : « كونوا قردة
خاسئين » (البقرة : ٦٥) وقوله تبارك وتعالى : « أن يقول له كن
فيكون » (يس : ٨٢) وبين أمر التكليف . نعوذ بالله من الركون الى
كل ما ينطق به اللسان من غير مباحثة عن أسرار العقول . واذا بطل
ذلك فالوجه فى الكلام على هذه الآى ، وقد غوى فى معانيها أكثر
الفرق أن تقول : اذا أراد الله بعبد خيرا أكمل عقله ، وأتم بصيرته ،
ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق له قراء
الخير ، وسهل له سبيله ، وقطع عنه الملهيات ، وأسباب الغفلات
والذهول ، وقبض له ما يقرب الى القربات فيوافيها ، ثم يعتادها ، ويمرن
عليها .

(١) مما يعزى الى الحسين بن منصور الحلاج عن لسان هؤلاء :
القاء فى اليم مكتوفا ، وقال له : اياك اياك أن تبطل بالماء (ز)

وإذا أراد بعبد شراً ، قدر له ما يبيعه عن الخير ، ويقصيه • وهياً
له تماديه فى الغى • وحبب اليه التشوف الى الشهوات ، وعرضه لذرات ،
وكلما غلبت دواعى الشر ، خنسست دواعى الخير ، ثم يستمر على
الشرور ، على مر الدهور ، هاوياً فى مهاوئها ، وتتعاون عليه الوسوس •
ونزعات الشيطان ، ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتشئ الغفلة غشاوة
على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره ^(١) ، فدلكم الطبع - عافاكم
الله - والحتم والأكنة • وأنا أضرب فى ذلك مثلاً فأقول :

(١) من أحاط خبراً بشئى الآراء فى القضاء والقدر - ولو بقدر
ما فى اللمعة - لا يتخيل فى القدر التابع لعلم الله المطابق للمعلوم معنى
الجبر فيما يتعلق بأفعال العباد الاختيارية لأن العلم بالاختيار محقق
للاختيار لا مناف له ، فلا يتصور أن يكون ذكر المصنف القضاء والقدر
هنا تراجعاً عنه عن اثبات الاختيار للعبد • كيف وهو يقول : « محجوجاً
بحجة الله » ؟ يريد أن القدر على طبق علم الله المطابق للمعلوم
الاختيارى ضرورة ، فيكون القدر مؤكداً للاختيار لا منافياً له حتماً • وإنما
ذكر سوء القضاء ، والحد من منه لأن من أدب الاسلام المحتم وقوف
العبد بين الخوف والرجاء لضيق دائرة علمه الصائن عن التورط
فى أسباب الردى ، وتيسير الخير توفيق ، وتيسير الشر خذلان ،
ولهما أسباب عند الله • فإذا باشرها العبد أدته الى مقتضاها باذن
مسبب الأسباب على سنته الجارية فى عبادته • وحيث أن العبد
عرضة للذهول عن تلك الأسباب كلا أو بعضاً يبقى دائماً بين الخوف
والرجاء • خائفاً من تيسير الشر ، وطامعاً فى تيسير الخير • وليس فى
هذا وذلك شئ من معنى الجبر أيضاً ، وتعود الأقبال على الخير من
أسباب تيسيره كما أن تعود الأقبال على الشر من بواعث تيسيره ، وهما
أيضاً بمعزل عن معنى الجبر ، بل اختيار العبد يشعر به كل ذى
وجدان شاعر بألم الجوع والعطش مع تضافر أدلة الشرع على ذلك ،
اذ لا يكلف الا مختار ، وها هو التكليف واقع بدون أدنى شبهة ،
والوقوع فرع الجواز • وبعد أن خلق الله العبد مختاراً ، لا يكلفه الا ما فى
وسعه لا يكون للسعى فى إبرازه بمظهر وجهه وجه أصلاً ان لم يكن
القصد مجازاة ملاحة الغرب الذين تزعمون اضطراب العبد فى فعله ، وقد
رد عليهم الفيلسوف الفرنسى (جول سيمون) فى كتابه « الواجب » أجلى
رد ، وها هو كل أحد يستشعر من نفسه أنه مختار ، ونصوص الشرع

لو فرضنا شابا حديث العهد بحلمه^(١) ، لم تهذب المذاهب ولم تحنكه التجارب وهو على نهايته فى غلمته ، وشهوته • وقد استمكن من يلغة من الحطام ، وخص بمسحة من الجمال ولم يقيم عليه قوام يزرعه عن ورطات الردى ، ويمنعه عن الارتباك فى شبكات الهوى ، فوافاه أخذان الفساد ، وهو فى غلواء شبابه ، يحدث نفسه بالبقاء أمدا بعيدا فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار والبدار الى شيم الأشرار ، وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ، ليس مجبرا على المعاصي والزلات ، ولا مصدودا عن الطاعات ، ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة اذا عصى • فمن هذا سبيله ، لا يستحيل فى العقل تكليفه ، فانه ليس ممنوعا ، ولكن إن سبق له من الله تبارك وتعالى سوء القضاء ، فهو صائر الى حكم الله الجزم ، وقضائه الفصل ، محجوبا بحجة الله تعالى الا أن يتغمده الله برحمته ، وهو أرحم الراحمين •

وهذا الذى ذكرته بين فى معانى الآيات لا يتماهى فيه موفق • قال تبارك وتعالى : « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » (البقرة : ٧٤) أراد أنهم استمروا على المخالفات ، وأصروا بانتهاك الحرمات ، فقست قلوبهم ، وقال عز من قائل : « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ، واتبع هواه » (الكهف : ٣٨) الى غير ما ذكرناه •

فقد جمعت — حرس الله مولانا — بين تفويض الأمور كلها نفهما وضرها ، خيرها وشرها الى الاله جلّت قدرته ، وبين تنقية حقائق التكليف ، وتقرير قواعد الشرائع على الوجه المعقول ، ألفت فى هذا

ايضا تدل على انه مختار ، فلا يكون وراء انكار هذا الامر الوجداني المقطوع به . والحكم الشرعى البات غاية حميدة ، وفكرة سديدة . الا أن البشر لا يخلو من مسفسط فى أجلى البديهيّات بحيث يكسوه كسوة أعوص العويصات (ز) .

(١) فى نسخة زاهد : حديث السنن ، قريب العهد بحلمه .

أهدى سبيلا ، وأقوم قيلا ، ممن يقدر الطبع منعا ، والختم صدا
ودفعا ؟ ثم ينفي التكاليف بزعمه ، وقد افترق الخلق في هذا المقام
فرقا ، فذهب ذاهبون الى أن المخدولين ممنوعون مدفوعون لا اقتدار لهم
على اجابة دعاة الحق (١) .

• وهم مع ذلك ملومون (٢) .

وهذا خطب جسيم ، وأمر عظيم ، وهو طعن في الشرائع ، وابطال
للدعوات . وقال تبارك وتعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا »
(الكهف : ٥٥) وقال لا بليس : « ما منعك أن تسجد » (٣) (ص ٧٥)
نعمذ بالله من سوء النظر في مواضع الخطر .

وذهبت طوائف من الضلال : الى أن العبد يعصى ، والرب لما
نأى به كاره ، فهذا خطب في أحكام الالهية ، ومزاحمة في الربوبية ،
ولو لم يرد الرب من الفجار ما علمه منهم في آزله ، لما فطرهم مع
علمه بهم . كيف ؟ وقد أكمل قواهم ، وأمدهم بالعدد ، والعدد ،
والعتاد ، وسهل طريق الحميد عن السداد . فإنه قيل : فعل ذلك بهم

(١) وقوله تعالى : « فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا » نص في أن
اتخاذ السبيل الى مشيئة العبد وكذلك قوله تعالى ، « لمن شاء منكم
أن يستقيم » محمول على ذلك النص في أن الاستقامة الى مشيئة العبد
ايضا تفسيرا للقرآن بالقرآن . وهذه مظنة اغترار العبد واعترازه
بعلمه وهذا ما يغار عليه الله سبحانه مولى الفضل كله . فادب عبده
زاجرا له عن ذلك بقوله ، « وما تشاءون الا ان يشاء الله » يعنى أنه لولا
أن الله خلقكم شائين مختارين ما كان لكم قصد يترتب عليه اتخاذ
السبيل والاستقامة ولا كنتم تشاءون هذا ولا ذاك فاذن الفضل كله
الله جل شأنه . فتكون الآية من قبيل « لا تمنوا على اسلامكم » بل الله يمن
عليكم أن هداكم « فلا تكون لاية المشيئة ايضا بالجبر أصلا . وهذا
ظاهر لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : ملومون .

(٣) في نسخة زاهد : أن لا تسجد (الأعراف : ١٢) .

لطييعوه • قلنا : أنى يستقيم ذلك ؟ وقد علم أنهم يعصونه ويهلكون أنفسهم ، ويهلكون أولياء ، وأنبياء ، ويشقون شقاوة لا يسعدون بعدها أبدا ولو علم سيد عن وحى ، أو اخبار نبى أنه لو أمد عبده بالمال لطفى ، وأبق وقطع الطريق فأمده بالمال ، زاعما أنه يريد منه ابتناء القناطر والمقابر والمساجد ، وهو مع ذلك : يقول : اعلم أنه لا يفعل ذلك قطعا ، فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحا له ، بانفاق من أرباب الألباب ، فقد زاغت الفتان ، وضلت الفرقان ، واعترضت أحدهما على القواعد الشرعية : وزاحمت الأخرى أحكام الربوبية واقتصد الموفقون فقالوا : أراد الله تعالى من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون ، والله لم يسلبهم قدرهم ، ولم يمنعهم مرادهم • فقرت الشريعة فى نصابها ، وجرت العقيدة فى الأحكام الالهية على ضوابطها •

فإن قيل : كيف يريد الحكيم السفه ؟ فقد سبق فى ذلك قدر كاف شاف ، لصدر كل ذى لب • وأوضحنا : أن الأفعال متساوية فى حق من لا ينتفع ولا يتضرر • ولكن اذا أخبر أنه مكلف مطالب عتادة ، مزيج غالهم ، فقوله الحق ، وكلامه الصدق • وأقرب أمر يعارضون به : أن الحكيم منا اذا رأى جواريه وعبيده يمج بعضهم فى بعض ، وهم على محارمهم بمرآة منه ومسمع ، فلا يحسن تركهم على ما هم عليه^(١) • والرب مطلع على سوء أفعال العباد ويستدرجهم من حيث لا يعلمون •

وقد أطلت أنفاسى قليلا • ولكن - حرس الله مولانا - لو وجدت فى اقتباس هذا العلم من يسرد لى هذا الفصل لكان - وحق القائم على كل نفس بما كسبت - أحب الى من ملك الدنيا بخذا فيرها طول أمدها •

(١) لكن الله سبحانه لا يقياس بأحد ، فلا يكون ضرب المثل بحكيم من البشر غير خطأ على خطأ (ز) •

فهذا ركن واحد من أركان التوحيد .

الركن الثاني : من القول في هذا ، وهو مقتضب مما تقدم ، قريب المأخذ بعد الاحاطة بما سبق . وذلك أن يشترط في توجيه التكليف على العبد حضور عقله الذي يستمكن به من فهم الخطاب . اذ لو لم يكن كذلك - لا يتصور قصد امثال الأمر قبل فهمه والعام بالأمر تعالى - والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق . وهو مستحيل . وتقريب القول فيه : أن من ضرورة توجه الأمر على المخاطب : تكليفه فهم الخطاب . وتكليف من يستحيل أن يفهم الأمر محال . وهو بمثابة تكليف الجهائم والجمادات ، ولا معنى لبسط الكلام في الجليات . وأما البرغ فهو مشروط مع العقل في استمرار التكليف ، ولكن مدارك شرطه : الشرع . ولو رددناه الى العقل لم يستحل في مقتضاه تكليف العاقل من الصبيان .

الركن الثالث : أن يكون المأمور به ممكناً (في نفسه) وجوداً ووقوعاً فلا يجوز ورود التكليف بجمع الضدين والكون في مكانين في وقت واحد ، ويستحيل ورود الأمر والكفر بالله تبارك وتعالى لأن من ضرورة تصوير الأمر فهم المأمور الأمر وعلمه بالأمر ، وكيف يتصور مع العلم بالله ذى الأمر ، الجهل به ؟ فهو من قبيل جمع الضدين فقد خرجت هذه الأركان الثلاثة على أصل واحد هو قاعدة العقيدة ، وهو أن العبد ، مطالب بالجائز دون المستحيل ، فانه مطالب بفعل أو اضراب عن فعل ، وكلاهما جائزان ، وكما لا يجرى على العبد من تقدير بآرائه ، الا ما يجوز . فكذلك لا يطالبه الا بما يجوز .

الركن الرابع : يتعلق بالشواب والعقاب . ذهبت طوائف من أهل الزيغ والضلال ، الى أن العبد اذا أطاع ربه ، وجب على الله تبارك وتعالى أن يثيبه وجوب الحكمة . فان عصاه اضطربوا في حكم الاله .

فقال قائلون : يجب على الله تبارك وتعالى ، أن يعاقبه ، ولا يجوز أن يعفو عنه ما لم يتب فإن تاب وجب^(١) عليه قبول توبته .

وذهب آخرون : إلى أن العفو مسوغ^(٢) في العقل . والثواب واجب على الله - تبارك وتعالى ، عن قولهم علوا كبيرا - من هذيان طويل ، وصار أهل الحق قاطبة : إلى أنه لا يجب على الله شيء . فإن أثاب وأنعم بفضله ، وإن عاقب فبعده . والدليل القاطع في تحقيق ما ارتضاه أهل الحق . أن الوجوب إنما يتحقق في حق من لو فرض منه ترك الواجب لاستحق الذم واللائمة ، ولو لم أو عوقب ، لناله ضرر ، والرب تبارك وتعالى يتقدس عن قبول الضر والنفع ، ولا يتحقق تفاوت الأفعال في حكمه كما سبق .

ومما يقطع مادة كلامهم^(٣) : أن العبادات التي يقيمها العبد^(٤) . لا تفي بالنعمة التي تتوفر عليه من ربه فاجزا ، وهي تقع شكرا لأنعم الله تبارك وتعالى بل لا تفي بأقلها فإذا وقعت شكرا عوضا عما تعجل من نعم الله ، فكيف يستمر في حكم العقل استحقاق الثواب على أعمال وقعت عوضا عن نعيم توفاه العبد ؟ ثم قالوا : ليس على أهل الجنان شكر لنعيمها . فانه عوض أعمال العبد ، وليس للمعوض عوض . فمن أضل سبيلا ممن يوجب على الله تبارك وتعالى ثواب أعمال العبد ، وهي عوض ما ينجز من النعم ، ولم يوجب على العبد ، شكر الثواب غدا لكونه عوضا ؟ ثم من زعم أنه العقل يدل على استحقاق العقل^(٥) بكفر

(١) والوجوب من الله الذي يقول به الماتريدية هو الموافق للأدب مع الله ، وبعبارة المعتزلة هنا فيها التخطي لحدود الأدب وإن وقع في كتاب الله « كتب ربكم على نفسه الرحمة » ونحو ذلك ، والوجوب بالغير لا ينافي الجواز الأصلي (ز) .

(٢) في نسخة زاهد : ممنوع .

(٣) وما يقطع بتأكده عند الفهم - نسخة زاهد .

(٤) في نسخة زاهد : يقيسها .

(٥) هكذا في الأصل ولعلها : العبد .

ساعة الخلود في دركات النيران ، فقد ادعى في مقتضى العقول محالا .
هيهات . برج الخفاء ، يحكم الله ما يريد ، ويفعل ما يشاء .

فان قيل : قد بنيتم الركن الأول على تقرير الشريعة قرارها ،
واتباع مواردها . والثواب والعقاب في الشرائع والمثل ثابتان . وقد
سامهما الله تبارك وتعالى : جزاء لأعمال العباد . قلنا : لسنا ننكرهما ،
ولكنهما ثبتا وعدا من الله . ووعدده صادق ، وقوله حق .

وهذا يبينه ضرب مثل يوضح ما تقدم من الكلام ، ويكشف هذا
الابهام فنقول :

اذا خدم العبد مولاه ، لم يستحق عليه أن يعتقه ويخلصه من أسر
الرق وذل العبودية بل المقدار الذي تأسس الشرع عليه أن يكفيه
مؤنته . ولا يكلفه من العمل الا ما يطيق . والثواب الخالد خالص
من النصب والتعب ووصول الى الروح الأبدى وهو زائد على الحرية
الزيلة للرق . فاذا كان العبد لا يستحق على مولاه وهو لا يألوا
جهدا في خدمته آفاء الليل والنهار : العتق ، فكيف يستحق العبد
على خالقه ومنشئه ورازقه بعباداته الخلاص السرمدي ؟

نعم لو قال السيد لعبده : ان فعلت كذا وكذا فأنت حر . فاذا حقق
العبد ما ذكره سيده عتق بقول سيده . لا بحكم استحقاق اقتضاء
عمله . فكذلك الثواب ثابت قطعا بوعد الله تعالى ، والعقاب ثابت
بوعيده .

وهذا معنى قول السعداء فيما أخبر الله تبارك وتعالى عنهم :
« وقالوا : الحمد لله الذي صدقنا وعده وأورثنا الأرض » (الزمر : ٧٤)
فهذا مذهب أهل الحق في الثواب والعقاب .

وأنا الآن أبدي سرا من أسرار التوحيد . لو قبل بكل ما يدخل
في مقدور البشر وميسوره لما كان كفاء له . فأقول : ذهب الصائرون

الى أن العبد يستحق على الرب تبارك وتعالى جزاء عمله الى أن سبيل
درك الوجوب على العبد أن ينظر بعقله فيخطر له أنه يؤمن أن له ربا
خلقه وبراه وأسبغ عليه نعمه ، وهو ان شكره استحق الثواب وان أبى
واستكبر وكفر استحق العقاب واذا تعارض الخطاران • وتقابلا استحس
العقل على سلوك مسالك النجاة ، والتوقى من المهلكات •

فقال (١) أهل الحق : يجب امتثال أوامره تبارك وتعالى اذا وردت ،
ولا ترشد العقول الى درك واجب على العبد • وقالوا فى معارضة
هؤلاء : لئن كان يخطر للعبد ما ذكرتموه فقد يعارضه مسلك آخر
هو لباب العقل ، وهو أن يجرى هو فى نفسه ومجارى حديثه أنه
عبد مربوب (وربى لا ينفعه عمل ولا يضره فعل ولا يزيده طاعة
ولا تنقصه معصية) (٢) وهو ان أكب على الشكر والطاعة أهك بدن
نفسه وأكده وقطعه عن ملاذه ثم لا ينفع ربه به ، بل يكون متصرفا
فى نفسه بما ينقصها ، وهو من ملك خلقه وربنا يتعرض بتصرفه فى
نفسه من غير اذن المالك لعقاب المالك • فهذا يتضمن أن يتوقف
فى العمل • وهذا قاطع من كلام الأئمة : ثم انتهى القول بسلف الأصحاب
الى أن أمر الله تبارك وتعالى يجب امتثاله ، واذا ورد لعينه فانه تبارك
وتعالى بعزته وإلهيته يستحق أن يمثل أمره •

وهذا موقف يجب على العاقل أن يتأنى فيه ان كانت همته
تحمله على توقى التقليد ، والترقى الى تلج اليقين •

فأنا أقول : لولا ورود الشرع بالوعيد على من ترك ما أمر به لما
فهم العبد وجوبا عليه ، ولا طائل تحت قول من يقول : ان الله مطاع
الأمر لإلهيته ، وهو من الكلمات التى يرسلها من لا يغوص على مغاصات
الحقائق وأمثالها ، ولا يصير على سير العقول •

(١) فى نسخة زاهد : فقال أهل الحق : يجب الامساك عن القول
بوجوب شيء عن العباد الى ورود أوامره تعالى والعلم بأنها وردت فلا
ترشد العقول الى درك واجب على العبد •
(٢) ما بين القوسين ليس فى نسخة زاهد •

نعم اذا استشعر العبد وعيدا حمله عقله على معرفة وجوب مالو تركه الأوفى على ما لا طاقة له به * ومن أسرار العبودية — وهو معقود الفصل ومقصوده — أنه كما يستحيل على الله تبارك وتعالى الأغراض والضرر والنفع والحفظ وتفاوت الأفعال يستحيل خروج العبد عن طلب الحفظ ومساالك التكليف فلو لم يثبت حظ العبد فى تنكب العقاب لما تقرر فى حقه الواجب * وعن هذا اضمحل قول من ادعى محبة الله حقا * فان وجوده متعال عن أن يحظى به ذو حظ * والمخلوق تداوره على الحفظ والأغراض التى يجمعها (١) دفع الضرر وجلب النفع والمحبة من الله تبارك وتعالى غير محمولة على حقيقتها ظاهرا فانه متقدس عن الميل والتحيز والركة والتوقان * فمحبة الله تبارك وتعالى لعبده : ارادته الانعام عليه ، ومحبة العبد لربه : استقامته فى طاعته * وهو متقدس بعز جلاله ، عن أن يناله حظ ، أو ينال حظا .

والرؤية آمال أهل السنة :

وأنا أقول فيها : أن الله تبارك وتعالى يقرن بها فنا من الروح ، لا يوازيه روح ، وهنا مناط الآمال * والا فالرؤية فى عينها لا يجوز أن تكون مأمولة ، وكان يجوز فى قدرته ، أن يقرن بها منتهى عقوبة الكفار ، حتى يحذرها المؤمنون كما يرجونها ، الآن * ولن يجد المرء — حرس الله مولانا — حلاوة الايمان ، حتى يحيط بما ذكرته علما ، ولولا ثقتى بأن مولانا بتوفيق الله ، يتدر برأيه الثاقب هذه الحقائق لما ثبت اليه أسرار هذه الأبواب ، التى لم أضمنها شيئا من التصانيف * فان قيل : فإذا عقلتم درك الوجوب باستشعار العقاب ، فقد ساوitem القدريه فى عقدهم * قلنا : هيهات : بينا وبين الثريا والثرى فانهم زعموا : أن العقول توجب على الرب الثواب والعقاب * وأنهم ينفردون بذكر الواجبات بعقولهم * ونحن قلنا : لا يجب على الله تبارك وتعالى شىء * .

(١) فى نسخة زاهد : التى يحملها على غير حقيقتها . ظاهرها دفع الضرر وجلب النفع .

ولا يدرك بالعقل وجوب عليه . ولكن اذا اراد الرب الزام عبيده شيئا .
 أمرهم وتوعدهم على ترك المأمور فتستحشهم عقولهم على اجتناب
 المحذور ، فان وعد الله حق ، ووعيده صادق ، وقد تتبعت العلوم العقلية ،
 فى كل فن جهدى^(١) فما وجدت طائفة من ذوى العقول حائدين بالكلية
 عن مسلك جلى ، من مسالك العقول . ولكنهم يبتدرون القاعدة . ثم قد
 يزولون عن التفاصيل وهذا كما أن افتقار المتغيرات الى مدبر ، لما
 كان من كليات^(٢) العقول لم ينكره أحد ولكنهم اختلفوا فى صفة المدير
 فسماه بعض العقلاء : الطبع . وبعضهم : العقل الكلى . الى خبط لا أشغل
 به قريحة مؤلفا ، ثم استبد^(٣) الموفقون لمنهج الحق ومن طال نظره فى
 العقليات تبين له : أن مثار خلاف العقلاء آيل الى التفاصيل ، دون
 الأصول . والغرض من هذا التشبيه^(٤) .

أبى النفوس مجبولة على طلب المحبوب ، وتقوى المحذور ، ومصير
 القدرية الى ذلك غير مستنكر أصلا . ولكنهم لم يحسنوا تفصيله فزلوا .
 ونحن جميعا بين اعتباره ، وبين تنزيه الرب سبحانه عن النفع والضر^(٥) .
 كما جرى فى معرض هو أوضح من قلق الصبح لفاهمه . واذا نجز القول
 فى أحكام الربوبية وصفات للعبودية ، واستبان أن مدرك التكاليف ،
 موقوف على ورود الشرائع ، فقد حان الآن : أن نوضح أن مدرك
 الشرائع : التلقى من الرسل والأنبياء عليهم السلام ، وهو الباب الثالث
 من أبواب العقيدة والله الموفق .

(١) يدلك هذا . على مبلغ اقبال المؤلف على العلوم العقلية ليتأهل
 للاجادة فى بحوثه (٤) .

(٢) فى نسخة زاهد : جليات .

(٣) فى نسخة : ثم رشد .

(٤) فى نسخة زاهد : التبيين .

(٥) فى نسخة زاهد : والرفع - بدل والضر -

باب النبوات

قد أنكرت طائفة : النبوات يعرفون بالبراهمة • واعترفوا بالصانع ونحن نشير الى مسالكهم التي يموهون بها ونجيب على الايجاز بأوضح الوجوه • فمما ذكروه : أن الأنبياء عليهم السلام ان جاءوا بما يخالف العقول ، فهم مردودون • وان جاءوا بما يوافقها • ففي العقول مقنع ، وابتغائهم عبث •

قلنا : انهم جاءوا بما لا تنكره العقول ، ولا تهتدى • فان مناط الشرائع : الوعد والوعيد ، وبهما تتعلق الأحكام • والعقول لا تدركهما ولئن تشوفت^(١) العقول الى كليات المصالح لم تقف على تفاصيلها ، والشرائع توضحها • ثم الامتناع في حمل مجيئهم على ما يوضحه العقل فيكونون مؤكدين للمعقولات مذكرين بها • ومن تكلم بقضايا العقول ، لم يمد كلامه لغوا • وان كانت العقول مرشدة الى ما تكلم به ، ثم في بعض ما فطره الله تبارك وتعالى مقنع في الدلالة على الصانع • فلم يكن ما وراء الكفاية من بدائع الصنع عبثا^(٢) • ومما ذكروه أنهم قالوا : وجدنا في شرائع الرسل أمورا أباحوها ، وأوجبوها وهي مستقبحة عقلا • وعدوا من ذلك ذبح البهائم غير المضرة ، والتنكيس^(٣) في السجود ، والسعي والهرولة ورمي الجمار من غير غرض • ونحن نذكر كلمات وجيزة ، نصسم هذه المواد بالكلية • فنقول :

معاشر البراهمة : انكم بزعمكم معترفون بالصانع المختار ، ثم بنيتم رد النبوات على تقبيح العقل وتحسينه • وكل ما ادعيتم قبحه ، مأمور به • فنحن نريكم مثله من فعل الله تعالى • فأما ذبح البهائم • فالله تبارك

(١) في نسخة زاهد : تساوقت •

(٢) في نسخة زاهد : ولم يكن أول الكفاية من بدائع الصنع عبثا •

(٣) في نسخة زاهد : والتمكين •

وتعالى يهلك البهائم ، بأسباب الهلاك من غير جريمة قارفوها ، ويحل بهم من الآلام ما يشاء ولا معترض عليه ، فما يقبح منه فعله ، لم يقبح منه الأمر به .

وما ذكروه من استقباح هيئة الساجد . فنقول : لو خلق الله عبدا على هيئة الساجد ، ثم لم يمكنه من أطمار رثه فيستتر بها . وتركه بادي السوء فلا يقبح ذلك من فعله . وانطرد المنتهى الى هذا الموضع أمثال ما نهنا عليه ، في جميع ما ذكروه . ثم انما بنوا أصلهم هذا على تفصيل الأفعال في حق الاله سبحانه ، وقد قررنا أن الأفعال انما تتفصل في حق من يتضرر وينتفع تعالى الله عن ذلك وتقدس . واذا أشبعنا كلامنا وأنهينا الى حد الاقتناع ، ثم اعترض بشيء متعلق به لم نعهده .

ثم نقول : النبوة تعريف الله تبارك وتعالى عبدا من عباده أمره أن يبلغ رسالته الى عباده وهذا ليس من المستحيلات . واذا تقرر أن النبوات ليست من المستحيلات فنذكر بعد ذلك فصلا في دلالة ثبوت النبوة ، ووقوعها وهي المعجزة ونذكر شرائطها وفصلا في وجوه دلالة المعجزات على صدق الرسل وفصل في اثبات الكرامات ، وفصلا في اثبات نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم .

فصل

في المعجزات

سميت دلالات صدق الرسل عليهم السلام : معجزات • توسعا
وتجوزا • فإن المعجز على الحقيقة خالق العجز • ولكنها سميت بذلك لأنه
يظهر بها أن من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله عز وجل على
النبي ثم المعجزة لها شرائط نحن ذكروها ان شاء الله جل وعز منها :
أن يكون فعلا لله تبارك وتعالى أو في معنى الفعل • ولا تكون
المعجزة صفة قديمة من صفات الله تبارك وتعالى فان صفاته الأزلية
لا اختصاص لها ببعض الخلائق ، والمعجزة حقها أن تكون مختصة
بمن يدعى النبوة •

فاذا قال مدعيها : معجزتي علم الله سبحانه أو قدرة الله كان ما جاء
يه محالا ، فانه لا يخص علم الله سبحانه صادقا عن كاذب • واذا
كانت المعجزة فعلا لله تعالى مع الشرائط التي سنشرحها أمكن أن
يقال : قصد الله باظهارها تصديق من ظهرت على يديه •

وأما قولنا : أو في معنى الفعل • فالمراد به : أن مدعى النبوة
لو قال : معجزتي أن الرب تبارك وتعالى يمنع الخلائق في هذا اليوم عن
القيام فهذا ليس فعلا محققا ولكنه في معنى الفعل لأنه حكم حده
الله تبارك وتعالى • لتصديق نبيه محمد صلى الله عليه وسلم (١) •

ومنها : أن يكون خارقا للعادة • فانه اذا كان معتادا يصدر من
الصادق والكاذب لم يتغير اختصاصه بالنبي ، وتميزه عن غيره به ووضوح
ذلك يعني عن الاطناب فيه • فان قيل : كيف يتحقق خرق العادة
مع العلم باختصاص آحاد الناس ببدايح يستأثرون بها دون عامة الخلق ؟

(١) في نسخة زاهد : لتصديق النبي - وهو الصحيح لأن الكلام
عام في كل نبي •

فإذا ادعى مدعى النبوة وأتى بشيء بديع ، لم تأمن من أن يكون قد
استأثر بعلم خفى وتذرع به ، إلى اظهار ما اختص به ، دون الناس .
وربما كان نثر على جسم من الأجسام ذى خاصية غير معروفة ولا مألوفة
وليس للبائع انتمى تعزى إلى خواص الأدوية نهاية . ولو أبدى مبدى
حجر المغناطيس فى قطر ، لم يسمعوا به لتخيلوا جذبه للمديد ، خارقا
للعادة . فكيف الأمان من هذا ؟ وما الذى يميز المعجزات منه ؟

قلنا : هذا تمويه على الضعفة . ولا يحتفل بأمثاله ذوو البصائر .
وسبيل لجواب عنه : أن المعجزة تنقسم قسمين . أحدهما ما يكون فعلا
يديعا خارقا للعادة . والثانى : يكون منعا من المعتاد . فإن كان
خارقا فشرطه أن يترقى عن مسلك الظنون . وينتهى إلى مبلغ تنحسم فيه
التقديرات التى تضمنها السؤال . وبيان ذلك بالمثال :

أن من لم يعد اختصاص أقوام بمزايا من العلوم - كما سبقت
الإشارة إليه - فليس يجوز أن تجرى كل بديعة خارقة للعادة ، عن
خواص الجواهر ، ولا ينتهى الأمر فى ذلك ، إلى تجويز كل ما يذكر له
ومن انتهى إلى ذلك ، فقد خلع ربقة العقل من عنقه ، وكابر البداة ،
وجحد ضرورات العقول . فلو شك شك فى أن انقلاب العصا ثعبانا (١)
ليس مما يتوصل إليه بخاصية جوهر ودرك مزية فى خفايا العلوم ، فهو
مصاب فى عقله . وكذلك من قسّر ما كان يجرى على يد عيسى صلوات
الله عليه وسلامه من احياء الموتى ، وبراء الأكمة والأكمة والأبرص إلى
غيرها من آياته . من فن الحيل التى يتوصل إليها المستأثرون بدقائق
العلوم . فهو مختل معتوه ، فما كان من المعجزات ، خوارق ، فانها تتميز
تميزا قطعيا عن مراتب الصنائع البديعة ، والأمور التى يختص بها خواص
الناس . وهذا معنى خرق العادة فى شرائط المعجزة . والذى يوضح

(١) فى نسخة زاهد : حية .

الحق في ذلك : أن من أظهر شيئاً تختص به الخواص ، وتتعدى به الخلائق ، ودعى بها إلى نفسه • فإن الدواعي تتوفر على محاولة معارضته والتسبب إلى الاتيان بمثل ما أتى به ، وسيعارض من هذا وصفه على القرب • وإن كان ما أتى به مدعى النبوة مما يتوقع فيه مثل ذلك لم تثبت قبوته ، مع اعتراض الشكوك ، هذا في أحد القسمين ، وهو ما يكون خارقاً للعادة ، بديعاً في نفسه • فأما ما كان منعاً من المعتاد ، مثل أن يقول مدعى النبوة : آتيت أن يمتع اليوم على العالمين القيام • فما كان كذلك استحال أن يتوهمه العاقل من مزية علمية خفية ، ودرك خاصيته • وهذا مستين لا حاجة فيه إلى فضل تقرير • فهذا مقدار عرضنا في الشرط الثاني ، من شرائط المعجزات •

والشرط الثالث : أن يعجز الخلائق عن معارضته ، والاتيان بمثل ما أتى به إذ لو عارضه معارض لطل ما ادعاه من اختصاصه بانخراق العادة له •

والشرط الرابع : أن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها ، وتحديه الخلائق بها ، فتقع على حسب اثاره في وقت اختياره مطابقة لدعواه • وهذا سر دلالتها على صدقه كما سيأتى مشروحاً إن شاء الله جل وعز في الفصل المشتمل على ذكر وجه دلالة المعجزة •

والشرط الخامس : لا تظهر مكذبة له • وبيان ذلك بالمثال : أن مدعى النبوة ، لو قال : آتيت الله ينطق يدي هذه الآن فنطقت وقالت : اعلموا معاصر الأَشهاد أن صاحبى هذا مفتر كذاب وقد أنطقنى الذى أنطق كل شيء ، لتكذيبه ، فاجتبوه فهذه آية تكذيبه ولو قال مدعى النبوة : آتيت : أن الله تعالى يحيى هذا الميت فأحياء الله كما ادعاه ، ثم قام وله لسان ذلق ، وشهد بتكذيب المدعى فالذى أراه - حرس الله مولانا وتولاه - أن هذا لا يقدر في الاعجاز فانه لم يتحد بنطقه إذ

ليس نطقه بعد أن أحياه الله تبارك وتعالى : أمرا ، بل نصلا ، خارقا للعادة
وانما اعجازه في حياته ، فاذا قام حيا ، لم يبعد أن يؤمن ، أو يكفر
وليس كذلك نطق اليد في الصورة المتقدمة فإن المعجزة عين المنطق ،
وقد جرى مكذبا فهو تمام ما حاولناه من شرائط المعجزات وتوضح
أغراضنا فيها ، بالفصل الذي يليها •

وإنما نطقه بعد أن أحياه الله تبارك وتعالى : أمرا ، بل نصلا ، خارقا للعادة
وانما اعجازه في حياته ، فاذا قام حيا ، لم يبعد أن يؤمن ، أو يكفر
وليس كذلك نطق اليد في الصورة المتقدمة فإن المعجزة عين المنطق ،
وقد جرى مكذبا فهو تمام ما حاولناه من شرائط المعجزات وتوضح
أغراضنا فيها ، بالفصل الذي يليها •

وإنما نطقه بعد أن أحياه الله تبارك وتعالى : أمرا ، بل نصلا ، خارقا للعادة
وانما اعجازه في حياته ، فاذا قام حيا ، لم يبعد أن يؤمن ، أو يكفر
وليس كذلك نطق اليد في الصورة المتقدمة فإن المعجزة عين المنطق ،
وقد جرى مكذبا فهو تمام ما حاولناه من شرائط المعجزات وتوضح
أغراضنا فيها ، بالفصل الذي يليها •

وإنما نطقه بعد أن أحياه الله تبارك وتعالى : أمرا ، بل نصلا ، خارقا للعادة
وانما اعجازه في حياته ، فاذا قام حيا ، لم يبعد أن يؤمن ، أو يكفر
وليس كذلك نطق اليد في الصورة المتقدمة فإن المعجزة عين المنطق ،
وقد جرى مكذبا فهو تمام ما حاولناه من شرائط المعجزات وتوضح
أغراضنا فيها ، بالفصل الذي يليها •

فصل

في ذكر وجه دلالة المعجزة

على صدق من ظهرت عليه

ليعلم الموفق لدرك هذه المعاني الشريفة : أن المعجزة لا تدل على الصدق حسب دلالة الفعل على الفاعل ، فإن الفعل لعينه يدل على فعله ، واختصاصه ببعض الوجوه الجائزة : يدل على ارادة التخصيص كما سبق لتمهيد هذه السبل في مفتتح العقيدة^(١) فلا يتصور فعل غير دال على الفاعل ، ولا يمتنع خارق للعادة يظهره الله تعالى بديا ، من غير اتصال بدعوى مدع .

ثم لا يوصف بأنه يدل على تصديق فوجه دلالة المعجزات على صدق مدعى النبوات . نزولها منزلة التصديق بالقول . وذلك يتضح بصورة تفرضها وتوضح الغرض منها . فنقول :

إذا جلس ملك للناس ، وتصدى لدخولهم عليه وكان قد حز بهم أمر مهم ، وأطل عليهم مهم فلما حضروه وأخذوا منازلهم ، ومراتبهم قام قائم من خواص الملك وقال : معاشر الناس : قد علمتم ما أَلَم بكم وتبينتم أن الملك ، لم يجز اعتياده بمخاطبتكم كفاحا . وأنا رسوله اليكم في أمر يدرك عنكم غائلة ما نزل بكم وأنا في دعواي هذه برأى من الملك ومسمع .

أيها الملك : ان كنت رسولك الصادق في دعواه الرسالة فخالف عادتك وقم واقعد . فقام الملك وقعد على حسب دعوى الرسول . نزل ذلك منزلة قوله صدقت : أنت رسولى . ولو لم يجز ، شئ من هذه المقدمات ، فخالف الملك ما كان معتادا منه ، وقام وقعد لم يدل ذلك منه

(١) في نسخة نواهد : يدل على الارادة بتخصيص على ما بيننا في مفتتح العقيدة .

على تصديق ، لأنه لم يقع موافقا للدعوى متصلا به ، ومغزى هذا الفصل يرشد الى وجه اشتراط تعلق المعجزة بالدعوى ، ويبين أنها تدل من حيث تنزل منزلة التصديق بالقول . فكذلك اذا قال النبي (١) : معاصر الأشهاد . عرفتم بأن احياء الموتى ، وقلب العصا ، وخلق البحر ، ليس مما ينال بحيلة ، أو يتوصل اليه بفطنة ووسيلة ، وانما هو من فعل الآله المستأثر بالقدرة الأزلية . يارب ان كنت صادقا في دعوى النبوة فاقلب هذه العصا حية (٢) . فانقلبت (٣) . كما أراد . كان ذلك قطعا بمثابة قول الله تبارك وتعالى صدقت أنت رسولى . وهذا يتصل مدركه بضرورات العقول .

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

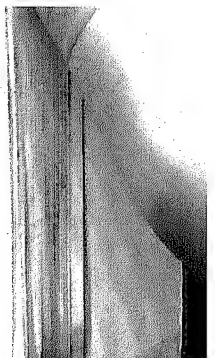
والله اعلم بالصواب

(١) في نسخة زاهد : النبي ﷺ .

(٢) في نسخة زاهد : هذه العصا حية وافلق البحر .

(٣) في نسخة زاهد : فانقلبت وانقلبت كما أراد .

والله اعلم بالصواب



فصل

في الكرامات

قد كثر خبط الناس في اثباتها ونفيها ، وقد ألفت في اثباتها ، والرد على منكريها ، كتابا . وأنا أذكر الآن لبابه ، في أسطر أن شاء الله جل وعز . فاقول :

خوارق العادات : ليست من فعل العباد ، وإنما هي من فعل الرب تعالى وتقدس ، فمن فطر السموات والأرض ، وسيطوى السماء ، ويبدل الأرض غير الأرض ويسير الجبال ، ويفجر البحار ، وينشر الموتى ، قادر على أن يأتي ببدعة ، وليس في فرض الاتيان بها قدح في النبوات . فإنا ذكرنا آنفا : أن المعجزة لا تدل بعينها ، وإنما تدل من حيث تقع على وفق الدعوى في النبوة : فإذا لم تقع دعوى النبوة . أوقع الله ما يشاء ، مما يعتاد ، ومما لا يعتاد ، فليس في تجويز الكرامات قدح في النبوات ، إذا وقعت الاحاطة . بوجه دلالة المعجزة . على ما سبق وما جاز (١) في قدرة الله سبحانه . ولهم ينخرم به الاعجاز . وقد نطق به القرآن وتواترت به الآثار فلا يصحده الا مراتب .

فأما ما أتى به القرآن : فمنها ما دل على مريم عليها السلام من بدائع الآيات ويستحيل أن تصدر معجزة لعيسى عليه السلام ، فإنها جرت قبل كونه . والمعجزات لا تتقدم على ثبوت النبوة . ولو ذهبت أثقل ما صح من الأخبار والآثار فيها ، لجاوزت موضوع المعتقد وحده .

فإن قيل : أيجوز ظهور الكرامات مع دعوى ممن تظهر عليه ؟ قلنا : ذهب بعض مجوزي الكرامات : أنها تظهر من غير ايثار واختيار ، وزعم أنها بهذا الوجه تتميز عن المعجزات . وهذا قول من لم يحظ بحقيقة

(١) في نسخة زاهد : وما جاء .

الاعجاز • فان المعجزة لا تدل من حيث تتعلق بالدعوى المطلقة المرسله •
وانما تدل على النبوة ، من حيث تقع على وفق دعوى النبوة • فان تعلق
خارق عادة ، يدعوى أخرى (١) ، دل على صدق تلك الدعوى • واذا
استشهد من قام في المجلس المشهود الذي صورناه • وقال أيضا الملك :
اني من المقرين عندك ، والمختصين في مجلسك (٢) • فان كنت كذلك
فقم واقعد ففعل الملك ذلك • دل على تصديقه • ثم ما يجري من ذلك ،
لا يدل على أن مثل هذا ، لو جرى متعلقا بدعوى الرسالة ، لم يدل
على صدق مدعيها • نعم • لست أنكر : أن سنة الله تبارك وتعالى
اظهار الكرامات في الأغلب ، من غير ايثار واختيار • والذي ذكرناه في
التجويز ، لا في الاخبار عما تجرى به سنة الله جل جلاله ، ولا يتمتع
على القاعدة الممهدة : أن يظهر الله فتنة على يد مدعى الربوبية من
العباد ، كما ورد في الأفاضيل : من اجراء الله النيل مع فرعون حيثما
دار •

وكما ورد في الأخبار مما سيجرى الله من الفتن ، وخوارق العوائد
على المسيح الدجال • وليست هذه الأشياء خارقة للمعجزة • فاذا كررنا
مرارا : أن المعجزة لا تدل لعينها • وانما تدل من حيث توافق دعوى
النبوة ، وليس مع من يدعى الالهية ، طلب تصديق ، حتى يقال : اذا وافق
ما جاء به دلت على التصديق من الله وكان هذا لازلا منزلة قوله تعالى :
صدقت • ومن أحاط بما ذكرناه ، هان عليه درك الجواب عن كل ما يرد
عليه (مما سواه • وبالله التوفيق) (٣) •

(١) في نسخة زاهد : يدعوى الذي ادعى النبوة •
(٢) في نسخة زاهد : والمخلصين في محبتك •
(٣) ليس في نسخة زاهد : ما بين القوسين •

فصل

في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم

فقول في افتتاح الكلام في ذلك : ان تعرض للطعن في نبوته معحد معطل فالوجه : اثبات العلم بالصانع المدبر عليه أولا . فان تعرض لرد نبوته برهمن أثبتنا عليه النبوات على الجملة - كما سبق - وإن كان المعارض مليا يقول بنبوة نبي قريب مكالمته ، وكان كل ما يتمسك به مسا يحاول به مطعنا منعكسا عليه فيمن اعترف بنبوته قاطعا . فان قيل : ما محجة رسولكم ؟ قلنا : لنا في اثبات معجزاته مسلكان . أحدهما : التعلق باعجاز القرآن . وقد أكثر الناس في وجه اعجاز القرآن ، وتقطعوا فيه أيادي سب . وصار معظم الناس : الى أنه القرآن تميز على صنوف الكلام بمزية البلاغة والجزالة خارج عن المعتاد في ذلك . ثم زعم زاعمون : أنه اعجازه في شرف جزالته ، وذهب آخرون : الى أن اعجازه في الجزالة الفائقة وأسلوبه الخارج عن أساليب النظم والنثر والخطب والأراجيز . وهذا موقف تاه فيه الأولون والآخرون ، وطعن فيه الطاعنون . وأنا بعون الله تعالى وحسن توفيقه آتني فيه بمسلك الحق وأبين عن واضح الوجوه اندفاع تمويحات الزائعين واقتفاض مطاعن المبطلين . فليعلم المشتبه الى ذلك : من رام أن يشبث اعجاز القرآن بأنه في جزالته خارق للعادات مجاوز للقضاة ألد البلاء واللسن الفصحاء . فقد حاد عن مدرك الحق فان من تأمل كلام العرب في نظمها ونثرها لم يتحقق عنده انتهاء جزالة القرآن الى حد الخروج عن العادة في الزيادة على كلام الفصحاء . ومن تكلف اثبات ذلك فقد تكلف شططا وظن غلطا وتهدف^(١) للكلام الطويل من غير تحصيل ومن أنصف وأنصف ولم يتعسف لم يلح له :

(١) في نسخة زاهد : وتشدق .

أن شعر امرئ القيس والذبياني والجعدى وزهير وأعشى باهلة ،
 والمعلقات السبع وغيرها من أشعار الملقين^(١) ، تقتصر فى الجزالة عن
 القرآن ثم من يديع ما أنبه عليه سامى رأى مولانا : أنه لو ظهرت
 زيادة فى ترقى القرآن عن مراتب الكلام فليس فيه مفتح . فانه قد
 يتفق فى بعض الأعصار رجل قد فرد فى شعر أو ثر لا يدرك شأوه ،
 ولا يلحق منصبه فى الفصاحة . وقل ما يخلو عصر عن مبرز لا يوازي
 فى فنه ولا يبارى فيما اختص به ولا يثبت الاعجاز بمثل ذلك .
 وقد قدمنا أنا نشتراط فى المعجزة .

أن يجاوز فى خرق العادة حدود الظنون ، ويبلغ مبلغا
 لا يتوقع الانتهاء اليه بمزية عظم ، وجودة قريحة ، وفأذ طبع .
 وثقابة رأى ، واصابة فكر ، وبعد غور ، وإذا تقرر ذلك . فالوجه
 أن لا يدعى جزالة القرآن مبلغ خرق العادة ، بل نقول : تحدى الرسول
 صلى الله عليه وسلم فضحاء العرب بأن يأتوا بمثل القرآن^(٢) (كما أنبأ
 عنه قوله تبارك وتعالى : « قل^(٣) لئن اجتمعت الانس والجن ، على أن
 يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ») .

وتحدى على تحديه نيفا وعشرين سنة . والقرآن بلغتهم وليس
 بعيدا عن مبالغ اقتدارهم فى جزالته وأسلوبه ، فلم يقدرُوا على الاتيان
 بمثله ، ثم استأثر الله تبارك وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم ، وكرت
 الدهور ، ومزت العصور ، وأقطار الأرض تطفح بجميع الكفار ، ذوى
 الفطن النافذة ، وشوقهم أن يستمكنوا من مطعن فى الاسلام . وفى كل
 قطر منهم طائفة مشغلون بالنظم والنثر على لغة العرب ، فقضرت قدر
 الخلق عن المعارضة فى أربعمئة وستين سنة^(٤) . وفيه ، فتبين قطعا :

(١) فى نسخة زاهد : الملقين من العرب .

(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

(٣) الاسراء : ٨٨

(٤) فى نسخة زاهد : فى أربعمئة فقط .

(أن الخلق) ممنوعون عن مثل ما هو من مقدورهم وذلك أبلغ عندنا من خرق العوائد بالأفعال البديعة في أنفسهم ، ومن هدى لهذا المسلك : فقد رشد الى الحق المنير ، وانعكس كل مطعن ذكره الطاعنون عضدا وتأبيدا فانهم تارة يدعون سقوط القرآن عن رتبة الجزالة وولوجه في الركيك ، وتارة يسلمون شرف الجزالة . ويدعون أنه غير خارق للمادة . وكيف تصرفت أسئلتهم فصرك^(١) الله الخلق عن الاتيان بمثله أوقع وأبجح .

اذ الكلام كل ما كان أقرب مأخذا ، وأبعد عن الغاية القصوى ، كان أخرى أن يتندر الى معارضته ، فاذا لم تجر المعارضة ، لم يبق لامتناعها ، مع توفر الدواعي عليها ، محصل الا صرف الله الخلق . وهذا يشابه ما لو قام النبي وقال : آتني أنه يمتنع القيام الآن على الخلق مع اقتدارهم عليه من غير زمانه وعجز . فكيف يهتدى - حرس الله مولانا - الى اعجاز القرآن ، من يحاول أن يثبت خروجه عن العادة في الجزالة ، وشفاء الصدور في الحكم فان مثله من مقدورات الخلق : ولكنهم مصدودون ممنوعون بصرف الله اياهم .

وهذا الفصل من أنفس ما يجري به خاطر . وهو خاتمة العقيدة في المآخذ العقلية . فهذا بالغ جدا ، وهو عندى أبلغ من قلب العصاحية وفحوه . فانه قد يسبق مبادر الى أنه من اختصاص صاحبه ، بمزايا في العلوم الى أنه يردده^(٢) .

(١) قد مال المصنف في اعجاز القرآن الى الصرفة ، ومنع الناس من المعارضة ، ويروى مثله عن الأشعري . ووجه الاعجاز في (اعلام النبوة) للماوردي (ز) . ونقول نحن ان اعجاز القرآن باللفظ والمعنى . وليس بالصدفة (انظر الطبعة الثانية من كتابنا : اعجاز القرآن) نشر : الأنجلو المصرية .

(٢) في نسخة زاهد : الى أن يؤدي امتداد الفكر اليه فأما نحن في الخلائق خمسمائة سنة بكلام مماثل لكلامهم ... الخ .

سياد الفكر ، وانما يجرى الخلائق خمسمائة سنة ، كلام مماثل لكلامهم ، قد بلغه رجل أمي لم يعان العلوم ولم يدرس أهلها . ولا محمل له الا صرف الله تبارك وتعالى ومنعه الخلق فهذا وجه من ذكر معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

والمسلك الثاني : أنه تواتر من طريق المعنى : أنه جرت عليه خوارق عادات في قصده الدعاء الى تصديقه . كشق القمر ، ومكاملة الذئب اياه ، ونبع الماء من بين أصابعه ، وتكثير الطعام القليل ، حتى يكفى الجمع الكثير ، والجم الغفير الى غيرها ، مما وردت به الأخبار (١) .

وكل قصة من ذلك القصص وإن لم تتوافر في نفسها . فثبت بمجموعها : أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان يجرى عليه في معرض الدعوة (من خوارق العادة) ما يعجز عنه غيره . والمعاني الكلية تثبت بالوقائع التي تنقل أفرادها آحادا ، وهذا كعلمنا (بشجاعة (٢) على ابن أبي طالب عليه السلام . هذا ضروري مستفيض ولكنه متلقى من أقاصيص نقلت من آحاد . وكذلك الطريق في العلم) . بسطاء حاتم الطائي الى غيره من المعاني الكلية .

ثم السر في هذا الفصل . أنه قد تحقق بالتواتر والاستفاضه تعلقه صلى الله عليه وسلم بأجناس مختلفة من البدائع ، ولو عارض شخص في واحد منها لو هت دعواه ، وانطلقت الألسن فيه ، وتخرب أصحابه الى مرتاب فيه ، والى ذاب عنه . تقليدا ، ولا تنشر نظام الأمر ، فإذا لم يتعرض أحد لمعارضته في شيء مما جاء به كان ذلك أصديق آية على تمييزه على الخلائق بالنبوة .

(١) وفي البداية والنهاية لابن كثير شيء من ذلك (ز) ونحن نقول : لم يكن للرسول معجزات حسية ، بل معجزته هي : القرآن .
(٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

«والحمد لله الذى هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله»
(الأعراف : ٤٣) وقيت - حرس الله أيام مولانا - الأركان الثلاثة
الموعودة ، ولو وقفت عند انجازها + لكان فيما قدمته ، أكمل مقنع .
ولكننى بعدما أتيت بالواضحة ، على صدق سيد الأولين والآخرين ،
فأرسم فصولا سمعية من قواعد الايمان . + واكتفى بالمؤمل لها ، بعد
تقديم الاشتياق التام ، بوجوب اعتقاد صدقه ، فنعقد بابا يحوى قصة ،
اعتقادها من الايمان «(١)» .

(١) ما بين القوسين من اول والحمد لله الى من الايمان ساقط من
نسخة زاهد .

في السمعيات

من ثبت صدق لهجته اذا أخبر عن كائن ممكن حصل العلم به
لا محالة * لأن الخبر عنه ممكن ، مقدور لله سبحانه ، والمخبر صادق *
ثم من أسرار الدين — وهو علو منصبه^(١) — أن يعلم المثبت : أن
المعلومات تنقسم الى العقلية ، والسمعيات فما كان معقولا وجد العاقل
له ثلجا في نفسه * وانشراحا في قلبه وما تلقاه من السمع فهو غير مرتاب
فيه ، ولكنه لا يجد من نفسه الثلج الذي يجده من المعقولات * فان المخبر
كان صادقا فالمصدق فيه مقلد ، ولن يبلغ العالم^(٢) عن تقليد الصادق
مبلغ من أدرك الشيء بعقله * وانما ذكرت هذا حتى اذا وجد الموجد
نفسه في السمعيات دون وجدانه نفسه في العقلية * لا يتهم ايمانه
ولا يشك في ايقانه * ثم ما يقتضيه الدين القويم والمنهج المستقيم :
أن كل ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بطرق صحيحة ، مرتضاة عند
أهل الاثبات ، وكان ممكنا غير مستحيل ، فإن كان النقل تواترا ، علم
قطعا على حد العلم بالسمعيات * وان نقل آحادا ثبت ذلك المظنون
في مآثور الأخبار * وتلقى بالقبول * ولم يعارض بالاستبعاد فان
الاستبعاد فيما هذا سبيله من شيم المرتابين في الدين *

(١) في نسخة زاهد : علق مضنة .

(٢) في نسخة زاهد : العالم الناقل .

فصل

في إعادة الخلق

هذا الفصل يستدعي اثبات تقديم جواز الاعادة عقلا ، فنستشير
الحجاج من احتجاج الله تعالى على منكرى الاعادة * اذ قال الله تبارك
وتعالى : « قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها
أول مرة » (يس : ٧٨ - ٧٩) *

فاحتج رب العزة بقدرته ، على الانشاء الأول ، على قدرته على
الاعادة * فان الاعادة نشأة ثانية *

ومن قدر بالقدره الكاملة على شىء قدر على مثله * والنشأة
الثانية فى معنى النشأة الأولى قطعا * ومن لم يعترف بالنشأة^(١) فهو
ملحد * والوجه : مكالمته فى اثبات الصانع ومن اعتقد الأولى لم يبعد
الثانية ، ثم تقرب من ذلك قولا ، فنقول : اذا حملت الأرض أوائن الربيع
فنشأ منها النبات ، وضروب من الحشرات ، لا تعد ، فما المانع من أن
يجمع الله تعالى الأرض على مجرى العادة صفات تقتضى أن تنشر منها
الحيوانات كلها على حكم العادة فى اثبات النبات واخراج الثمرات ؟
فإذا ثبت الجواز فقد نطق الكتاب ومتواتر السنن بنشر الخلائق ليوم
الدين وقيامهم لرب العالمين *

(١) فى نسخة زاهد : النشأة الأولى *

فصل

في عذاب القبر (١) وسؤال منكر ونكير

ليس ذلك من مستحيلات العقول • فان القادر على الخلق والاعادة والاحياء والاماته • اذا اراد رد الأرواح الى قوالبها ردها ، ثم الوجه عندى فى ذلك أن يقال : الفاهم من الانسان فى حياته أجزاء لطيفة من قلبه ، أو من دماغه ، وجوارح العمل مستخدمة ، لتلك الأجزاء الفاهمة المدبرة^(٢) لليد والرجل واللحوم والعصل والعظام حظ من العلم • ففعل الله تعالى وهو العالم بسر غيبه يرد الروح الى تلك الأجزاء اللطيفة ويميلها الى أى صورة شاءها •

وسؤال الملكين يتوجه عليها وهى التى كانت تفهم استمرار الحياة وهذا يدرأ تنويه الملحده • قالوا : نحن نشاهد الميت فى لحده ميتا ، ومن وقر الايمان فى صدره لم يبعد عنده أن يأتى جبريل رسوله ، وهو يراه دون من معه ، لم يبعد عنده ما ذكرناه مع التقريب الذى أوضحناه ، ولو ذهبت - اطل الله بقاء مولانا - أتكلم فى الروح لطل المرام ، وقد جمعت فيه كتابا سميته كتاب « النفس »^(٣) وهو يشتمل على قريب من ألف ورقة فاذا ثبت الجواز فقد تقرر قطعا : أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يستعيز من عذاب القبر ، ويأمر أصحابه بالاستعاذة منه •

وليس هذا مما يحتاج فيه الى تكليف نقل ورقاته • ولم يزل المسلمون يقربون بين عذاب القبر والنار • والاستعاذة منهما بالله تبارك وتعالى •

(١) سعى العلامة المقبل جده فى « العلم الشامخ » فى تبرئة المعتزلة من انكار عذاب القبر (ز) •

(٢) فى نسخة زاهد : المدينة : وليس لليد والرجل .. الخ •

(٣) هذا كتاب له لم نره فى تراجم المترجمين لحياته رحمه الله وما

يعد قريبا من ألف ورقة يعد كبيرا جدا بالنظر الى الموضوع (ز) •

فصل

في الجنة والنار والصراط والميزان

لا استحالة في تقديم خلق الجنة والنار على يوم الجزاء • فهما من خلق الله سبحانه كالعرش والكرسى ولا يضيق عن تجويز تقديم خلقهما :
الا صدر مرتاب • والجنان خارجة عن أقطار السموات والأرض ،
فلا احتفال بقول من يقول : كيف تنطوى عليهما السماوات ؟ وقد قال بعض
الحكماء : لو أكملت عقول الناس في بطون أمهاتهم وهم أجنة ، ثم
نظروا لذهب معظمهم الى أنه لا يفرض عالم سوى ما هم فيه •

وعلى الجملة : من اقتصر نظره في التجويز على ما يراه ويعاينه
لا يتصور أن يدرك من المعقولات مدركا •

فاذا ثبت الجواز فقله تبارك وتعالى : « أعدت للمتقين »
(آل عمران : ١٣٣) نص في أن الجنة كانت^(١) مخلوقة معدة •

وأما الصراط فجسر ممدود على متن النار • وليس مستحيلا فإن
استنكر مرتاب وقوف الخلائق عليه على دقته قيل له : لو أقر الله العالمين^(٢)
في الهواء من غير عماد وسناد لم يبعد • سيما والسماء والأرض
مقرتان كذلك^(٣) •

وأما الميزان فهو كائن معترف به ، وإن جحدته معاند ، وزعم أن

(١) في نسخة زاهد : كائنة •

(٢) في نسخة زاهد : النيرين •

(٣) أقرهما الله • في الهواء من غير عمد (ز) •

الأعمال أعراض لا توزن • قيل : الموزون صحائف الأعمال ، ثم الله يزنها
ويخفضها في الميزان على أقدار زنتها في عمله •
وقد تواترت الأخبار في الميزان وصفته • وذكر وصف كفتيه •
وترجمتهما بالطاعات والسيئات • ومن أنكر هذه الأشياء فما أحرأه بأن
ينكر النشء والحشر ، وأحياء العظام ، وهي رميم ، وبدائع^(١) الآيات
وفنون المعجزات (أعاذنا الله من الضلالات بمنه ولطفه)^(٢) •

(١) في نسخة زاهد : ويدفع الآيات .

(٢) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

فصل

في الشفاعة

اتفق أهل الحق على إثبات الشفاعة . وهذا يستدعي تقديم قول
في جواز غفران الذنوب . فنقول : من استقر في عقله أن الله تبارك وتعالى
يفعل ما يشاء ، وتقرر لديه بما قدمناه ، أنه لا يجب على رب الأرباب
ثواب ولا عقاب لم ينكر جواز غفرانه وبعفه . وإن نزلنا على مقدار
عقول المخالفين في تشبيههم أحكام فعل الله تبارك وتعالى بأفعال
المخلوقين^(١) ، فقد تقرر عند العقلاء قاطبة : أن العفو والصفح والتجاوز
عن المجرمين من مكارم الأخلاق ، ومعالي الأمور ، وقد أطبقت طبقات
الخلق على تفنن آرائهم واختلاف أهوائهم : على تحسين التجاوز والعفو
عند القدرة ثم إذا عظم قدر بعض الخدم عند الملك لم يقبح منه تشفيعه
في جمع بين المذنبين . فإذا تقرر الجواز في ذلك فالأخبار الواردة في
الشفاعة مدونة في الصحاح باللغة مبلغ الاستفاضة .

وملأنا قد توسط بحور الأخبار^(٢) (ولا أشك أنه روى في أمثاله
أمتنع الله الاسلام ببقاء معاليه ، أخبار الشفاعة ، ووقفه لأبواب الطاعة ،
وجدد ذكره الى قيام الساعة)^(٣) .

(١) بأفعال المخلوقين : ساقطة من نسخة زاهد .

(٢) لما عرف عنه أنه اشتغل بالتحديث في مبدأ أمره (ز) .

(٣) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد .

فصل

في الآجال والأزاق

لكل حدوث وعدم ، وبقاء وفناء ، وحياة ومات : أجل معلوم ،
ووقت محسوم . والخلق يموتون أو يقتلون بأجلهم . وقد كثر تخطئ
المبتدئة في ذلك . فزعم زاعسون منهم : أن من قتل لو ترك لعاش ، وقاطعه
قاطع أجله . ولذلك يقتل من قتله .

وهذا يدرأه كلام قريب . فنقول :

الأجل : عبارة عن وقت حدث من الأحداث ، فإذا علم الله تبارك
وتعالى أن انسانا سيقتل فلا بد من وقوع معلومه . فان قيل : كان
يجوز أن لا يقتل ويبقى . قلنا : إن كان في علم الله تبارك وتعالى أنه
يقتل . فانه يقتل لا محالة .

ولو قيل : لو علم الله تبارك وتعالى أنه لا يقتل لبقى . قلنا : هذا
التقدير لا ينصبط . اذ كان يجوز : أن يقع في معلومه أنه لا يقتل .
ويموت من ماعته حتف آتفه .

والذي يموت من غير قتل كان يجوز أن يبقى دهرًا . فلو فتحت
أبواب التجوزات لما استقر لشيء أجل في علم الله . فهذا القدر
كاف في الآجال .

وأما الرزق : فكل ما انتفع به منتفع فهو رزقه . ثم الرزق ينقسم
إلى الحلال والحرام ، وإلى ما لا يتصف (١) . وبالتحليل والتحريم
كرزق البهائم فالله الرازق ، ولا رازق غيره ، ولا خالق سواه .

(١) في نسخة زاهد : ما لا ينحصر .

ثم أنه تبارك وتعالى قسم أرزاق العباد حلالا وحراما ، كما صرفهم بحكمة في الطاعات والزلات ، توفيقا وخذلانا ، وعطاء وحرمانا . ومن زعم أن الظلمة والذين يتعاطون^(١) ، ليسوا في رزق الله ، فقد أخرج معظم الخلائق في معظم الأوقات^(٢) عن كونهم مرتزقة لله تعالى . وقال تبارك وتعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » (هود : ٦) .

فصل

في الإيمان ومعناه

وذكر مصير المؤمنين ومآلهم من الجنة والنار

وهذا فصل يتعين صرف الاهتمام اليه ، والاعتناء بدرك ما فيه ، ومضربون الفصل : أربعة أركان ، أحدها : في الإيمان وذكر حقيقته . والثاني : في ذكر مصير العصاة من أهل الإيمان . والثالث : في زيادة الإيمان ونقصانه . والرابع : معنى قول سلف الأمة : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل .

فأما الأول : فحقيقة الإيمان عندنا التصديق ، وهو معناه في اللغة واللسان . قال الله تبارك وتعالى : « وما أنت بمؤمن لنا (يوسف : ١٧) معناه : وما أنت بمصدق . والمؤمن على التحقيق : من انطوى عقدا ، على المعرفة بمصدق من أخبر عن صانع العالم وصفاته وأنبيائه . فان اعترف بلسانه ما عرفه بجنانه ، فهو مؤمن ظاهرا أو باطنا . وان لم يعترف بلسانه معاندا ، لم ينفعه علم قلبه ، وكان في حكم الله تبارك وتعالى من الكافرين به ، كفر جحود وعناد .

وكذلك كان كفر فرعون ، وكل معاند جحود ، وكذلك عرف أخبار اليهود^(١) نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، وصادفوا نعته في

(١) النبوءات واضحة عن نبي الاسلام ﷺ في التوراة هكذا :

١ - وعد الله ابراهيم ببركة الأمم في نسله « انى جعلتك ابا جمهور أمم . وسأنيك جدا جدا ، وأجعلك أمما وملوك منك يخرجون » (تكوين ١٧ : ٦-٧)

٢ - وجعل الأمم والملوك للبركة من نسل اسماعيل واسحق عليهما السلام . فقد قال الله لابراهيم : « وأما اسماعيل فقد سمعت قولك فيه .

التوراة ، فجحدوه بغيا وحسدا ، فأصبحوا من الكافرين ، ومن أضمر الكفر وأظهر كلمة الايمان فهو المنافق الذى يتبوأ الدرك الأسفل من النار ، واسم الايمان لا يزول بالعصيان . والدليل عليه : أن معظم آيات التكليف ، مصدرة بذكر المؤمنين ، كما قال الله تبارك وتعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام » (البقرة : ١٨٣) .

وهاءنا المركة وأنميه ، واكثره جدا جدا وولد اثني عشر رئيسا واجعله أمة عظيمة » (تكوين ١٧ : ٢٠) وقال الله لابراهيم عن سارة ام اسحاق « وأنا اباركها واعطيك منها ابنا وباركها وتكون أمما وملوك شعوب منها يكونون » (تكوين ١٧ : ١٦)

٣ - وبين أن الملك لن يزول من نسل اسحق ولن تزول الشريعة الا اذا ظهر نبي من آل اسماعيل « لا يزول صولجان من يهوذا ومشتري من صلبه حتى يأتى شيلو وتطيعه الشعوب » (تكوين ٤٩ : ١٠) لقد رمز بشيلو أى نبي السلام والامان لهذا الغرض . وفى بعض النسخ « شيلون » وفى التوراة السامرية « سليمان » .

٤ - وذكر الله أوصاف النبى الآتى من اسماعيل البركة فى هذا النص : « لك الرب الهك نبيا من بينكم من اخوتكم مثلى له تسمعون . . . اقيم لهم نبيا من بين اخوتهم مثلك وألقى كلامى فى فيه ، فيخاطبهم بجميع ما أمره به . وأى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى فأنى أحاسبه عليه . وأى نبي تجبر فقال باسمى قولا لم أمره أن يقوله أو تنبأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبى . فان قلت فى نفسك : كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبى باسم الرب ، ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبى فلا تخافوه » (تشية ١٨ : ١٥ - ٢٢) ووضحت التوراة أنه ان يأتى من بنى اسرائيل مثل موسى « ولم يقم من بعد نبي فى اسرائيل كموسى الذى عرفه الرب وجهها الى وجهه فى جميع الآيات والمعجزات التى بعثه الرب ليصنعها . الخ » وفى السامرية « ولا يقوم . . . الخ » (تشية ٣٤ : ١٠)

٥ - وقد أكد موسى فى التوراة على بركة اسماعيل . « وهذه هى البركة التى بارك بها موسى رجل الله بنى اسرائيل قبل موته فقال :

=

فكل من يخاطب بتفاصيل التكاليف مندرج تحت اسم المؤمنين .
وقد خاطب الله العصاة وأمرهم بالتوبة : (فقال^(١) : « يا أيها الذين
آمنوا توبوا الى الله » (التحريم : ٨) فخاطبهم بالايمان ، وأمرهم
بالتوبة) وأجمع المسلمون على أن العبادات لا تصح الا من المؤمنين .
ثم أجمعوا على أن الفاسق يصح صومه ، وصلاته ، وحجه .

أقبل الرب من سيناء وأشرق لهم من سدير وتجلى من جبل فاران
وأتى من ربى القدس وعن يمينه نار شريعة لهم . انه أحب الشعب .
جميع قديسيه فى يدك ، وهم ساجدون عند قدمك يقتبسون من
كلماتك » (تثنيه ٢٣ : ١-٣) وبين موسى أن اسماعيل سكن فى جبل
فاران فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها : مالك يا هاجر لا تخافى
فان الله قد سمع صوت الغلام حيث هو . قومى فخذى الغلام ولتكن
يدك معه . فانى جاعله أمة كبيرة وكشف الله عن عينيه فرأت بشر ماء
فمضت وملأت القرية ماء وسقت الغلام . وكان الله مع الغلام حتى كبر
فأقام بالبرية وكان راميا بالقوس وأقام ببرية فاران واتخذت له أمة
امراة من أرض مصر » (تكوين ٢١ : ١٧ - ٢١) وبين أن فاران فى الأرض
العربية مقابل سكنى بنى اسرائيل فيها . بنو اسرائيل فى الشمال وبنو
اسماعيل فى الجنوب . فقد نادى ملاك الله هاجر : « وقال لها ملاك
الرب : ها أنت حامل وستلدين ابنا وتسمينه اسماعيل لان الرب قد
سمع صوت شقائك ويكون رجلا وحشيا يده على الكل ويد الكل عليه
وامام جميع اخوته يسكن » (تكوين ١٦ : ١١ - ١٢) .

٦ - وأكد موسى على زوال الملك والشرعة الى الابد من بنى اسرائيل
فى يوم من الايام بقوله على لسان الله تعالى « هم أغارونى بمن ليس الها
وأغضبونى بأباطيلهم وأنا أغمرهم بمن ليسوا شعبا . بقوم غائباء أغضبهم »
(تثنية ٢٢ : ٢١) يقصد العرب بنو اسماعيل لأنهم فى نظر اليهود : أمة
أمية . (نقل نصوص التوراة من ترجمة الآباء اليسوعيين فى بيروت سنة
١٩٦٨ م) ويقول علماء من اليهود السامريين والعبرانيين أن « جدا جدا »
وكذلك « أمة عظيمة » يشير أن اسم « محمد » ﷺ وقد بينا
ذلك فى تقديمنا لكتاب « اظهر الحق » للشيخ الإمام رحمت الله الهندى
وفى كتب غيره .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

ثم أثبتوا للفسقة ، ما يشبث للمؤمنين ، فأثبتوا عليهم ما أثبتوا عليهم من المعاني والمغارم وأنفقوا عليهم من مال المسلمين ، وصلوا عليهم ودفنوا في مقابر المسلمين . وترحموا عليهم ، ولم يستنصروا من الدعاء لهم ، وسؤال الله العفو عنهم .

فإن قيل : هل تفرقون بين الإيمان والاسلام فرقا ؟ قلنا : (قد يطلق الاسلام والمراد به الإيمان)^(١) . وقد يطلق والمراد به الأذعان والامتثال ظاهرهما من غير اضمحان حقيقة الإيمان . قال الله تبارك وتعالى « قالت الأعراب آمنا قل : لم تؤمنوا . ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات : ١٤) .

فالمؤمن اذن : المستسلم . وقد لا يكون المستسلم مؤمنا . فكل مؤمن على ذلك مسلم . وليس كل مسلم مؤمنا^(٢) .

الركن الثاني من الفصل في ذكر العصاة من أهل الإيمان : ذهب الوعيدية من الخوارج والزيدية والقدرية : الى أن من يستوعب غيره في طاعة الله تبارك وتعالى ، ثم قارف كبيرة واحدة ، ولم يوفق للتوبة عنها ومات عارفا بالله تبارك وتعالى ، فهو خالد في النار مع المشركين ، الذين ما أتوا حسنة قط^(٣) . والعجب : أنهم يشتون أحكام الله^(٤) تبارك وتعالى على ما تجرى به عوائد العقلاء والذي ذكروه من أقبح القبائح في مقتضى العقول شاهدا . وأن زعموا : أن الحسنات تحبط بسيئة واحدة لتناقضهما . فهلا أخطوا السيئة بالحسنات ؟ ولو فعلوا ذلك لشهدت لهم آية من كتاب الله تبارك وتعالى وهي قوله : « أن الحسنات يذهبن السيئات » (هود : ١١٤) .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد .

(٢) هذا ما ذهب اليه الأشاعرة . ووجه الخلاف معروف (ز) .

(٣) في زاهد : الذين لم يؤمنوا ولم يأتوا بحسنة قط .

(٤) في زاهد : حكم أفعال الله .

وقد تسكوا بأى من القرآن * فمن أظهرها عندهم ، قوله تبارك وتعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا ، فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (النساء : ٩٣) وعلى ظاهر هذه الآية وجوه من الكلام * ونحن نؤثر منها وجهين * أحدهما : ما روى عن ابن عباس (١) رضى الله عنهما أنه قال : معناه « ومن يقتل مؤمنا مستحلا قتله » ويشهد لذلك : أن العمد إنما يتمم من يقدم على الشيء اقدا ما لا يزعجه عنه وازع * ومن اعتقد أن القتل من أكبر الكبائر ، فقد يدعو له هواه ، ويزعه إيمانه عنه ، فيقدم رجلا مشفقا ، والعامد حقا هو الذى لا وازع له فى رأيه * والدليل عليه : أنه تبارك وتعالى ذكر فى آيات القصص أحكامه ، وصدره بقلب الايمان ، وأثبت للقاتل اسم الأخ ، أخذنا من أخوة الايمان ، وندب الى الخضر عنه ، ولم يتعرض للوعيد ولم يذكر فى آية الوعيد حكم القصص البتة * فهذا وجه * والثانى : قوله تبارك وتعالى : « خالدا فيها » ظاهر فى التأيد ، ولا يبعد حمله على الآماد الطوال * وإن كانت تنتهى * وقد تجرى فى مكالمة الملوك وتحياتهم : الدعاء بالخلود اذ يقول القاتل : خلد الله ملك الملك * ولو غنوا به تأييدا لزجروا عن سؤال المطال ، والنص القاطع فى وعد الله تبارك وتعالى : التجاوز عن المذنبين * وهو قوله تبارك وتعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء : ١١٦) * .

ولم يرد تعالى أنه يغفر لمن تاب * فانه ولو أراد ذلك لما انتظم الفرق بين الشرك وغيره * والشرك مغفور له اذا تاب * فاذن من مات من عصاة أهل الايمان من غير توبة ، فأمره مغيب * ان شاء الله غفر له * أو شفع فيه شفيع ، وان شاء عرضه على النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبته الفوز الأكبر ، والنجاة * .

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لا يبقى فى النار من فى قلبه مثقال ذرة من الايمان » * .

(١) بل عن عكرمة (ز) * .

الركن الثالث : فى زيادة الايمان ونقصانه . ذهب أئمة السلف الى أن الايمان معرفة بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل بالأركان . فهؤلاء أدرجوا الطاعات كلها تحت اسم الايمان . وهذا غير بعيد فى التسمية . وقد سمي الله تبارك وتعالى الصلاة : ايمانا ، فى قوله : « وما كان الله ليضيع ايمانكم » (البقرة : ١٤٣) أراد الصلاة التى صلوها^(١) الى بيت المقدس . فمن أطلق اسم الايمان على الطاعات كلها يقول على مساق أصله : يزيد الايمان بزيادة الطاعات ، وينقص بنقصانها .

ومن قال : الايمان هو التصديق . فمن علم وعرف حقا ، فلا يتفاوت التصديق بالأعمال زادت أو نقصت . وهذا كما أن العاقل قد ينكف عن ارتياحه ومساره . لعلمه بالموت . والمنهمك فى لذاته ، واتباع شهواته عالم بالموت علمه . ولكن غلبة هواه تستحثه على ما يتعاطاه ، وسيأتي فى الركن الرابع ما يوضح المفصل فى ذلك والأرب ، ويقضى منه اللبيب العجب .

الركن الرابع : فى قول من سلف : انا مؤمنون ان شاء الله عز وجل . وها أنا أذكر فى ذلك سرا لا استجيز اخلاء هذه العقيدة الشريفة منه ، فأقول : جماهير الخلق من أهل السنة على عقد صحيح فى الدين ، يتعلق بالمعتقد على ما هو به ، ولكن عقدهم ليس بمعرفة . فان المعتقد لا يعرف ضرورة ، وجماهير الخلق لا يستقلون بالأدلة .

ولو امتحن الملقبون بالامامة ، فضلا عن العوام بدلالة قاعدة واحدة ، لبقوا فيها خيارى . فاذا كانت المعرفة لا تثبت دون الأدلة ،

(١) لكن هذا اطلاق مجازى ظاهر القرينة . قال الله تعالى : « ولما دخل الايمان فى قلوبكم » فجعل الايمان من أعمال القلب ، وقال عليه السلام فيما أخرجه مسلم : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته « الحديث فجعله ايضا من أعمال القلب ، فجعل الأعمال الحسية من الايمان وركنا منه يجر الى قول الخوارج ، أو المعتزلة حتما الا ان يقال : ان المراد كون الأعمال من كمال الايمان ، فلا يبقى نزاع (ز) .

ولا تحصل ضرورة ، ولا يستقل بالأدلة كل من يعانى الكلام أيضا ،
فمعظم العقود ليست معارف ، ولكنها عقود مستقرة صائبة مصممة ،
وما كلف الله الخلائق حقيقة معرفته ، ودرك اليقين فى الدين •

والدليل على ذلك : أن الأولين ما كلفوا تتبع الأدلة ، وإنما طولبوا
ب عقد مصمم وشهادة والتزام أحكام • وهم ان بقوا فى عاقبتهم على
عقدهم ، ناجون فائزون كما قال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :
« من كان آخر كلامه : لا اله الا الله • دخل الجنة » •

فالذن أرباب المعارف فى العالم : الأقلون • والباقيون أهل
عقائد • ثم اذا لم يكن العقد علما ، لم يكن له ضبط ، ولم يدر أن العقد
المأتى به فى الاستقرار فى الحد المطلوب أم هو دونه ؟ وهو فى ملتطم
الظنون ، وتعارض الشبهات فلما كان كذلك حسن على حسب ذلك ،
أن يقولوا : انا مؤمنون ان شاء الله • والمعارف قد تعثره حالة يعدم
فيها مذاق اليقين • فهذا وجه الاستثناء (١) •

(١) كان السلف يقولون : انا مؤمن ان شاء الله • تهيأ من الخاتمة ،
لا شكا فى المعتقد ، ثم نجم أناس يضللون من يقول : انا مؤمن حقا •
الى ان بلغ الأمر الى حد أن يقول المرابطون فى « عقلا ن » من أتباع
محمد بن يوسف القريابى فى كل شئ : ان شاء الله ، حتى اذا سألت
أحدهم : الأرض تحت أرجلنا ؟ يقول : ان شاء الله • وهكذا : الى أن
تطور هذا المذهب الى ما يحكيه ابن رجب فى ذيل طبقات الحنابلة فى ترجمة
أبى عمرو بن سعد بن مرزوق الحنبلى ، وهؤلاء يهجون ولا يلتفت الى
كلامهم لبعدهم عن فهم الحقائق فمن استثنى شاكلا لا يعد مؤمنا ، فلا بد
من العقد الجازم الذى لا يحتل النقيض أصلا فى صحة الايمان ،
ولا تفاوت فى ذلك بين المؤمنين الا من جهة امكان زوال الايمان بسرعة
أو ببطء أو عدم امكانه أصلا ، فإيمان الأنبياء لا يمكن زواله لكونه عن وحى
قاهر ، وإيمان العلماء ربما يزول بطروء بعض الشبه لكن ببطء وإيمان
العوام عرضة للزوال بأيسر تشكيك وذلك التفاوت انما أتى من تفاوت
طرق حصول الايمان من وحى ومشاهدة ، أو برهان واضح أو تقليدا

ولو لم يجر في كتابنا هذا غير ذلك ، لكان حريا أن يغتبط به ،
ويجل في النفوس قدره وعلى هذه القاعدة يزيد الايمان بالطاعة ، فان
من كان معتمده عقدا تأكد معتقده بالمواظبة على الطاعة • وان أحوب
المعاصي (١) • وهى عقده •

وهذا يجده معظم الخلق من أنفسهم • (فقد وفينا بما كنا أحتسنا
على هذا الركن من زيادة الايمان ونقصانه) (٢) •

-
- البيئة بالتوارث ، فهذا لا يدع شكا ان العقد المعتبر يزول عند الجميع هو
الجازم ، الا انه قد يزول ببطء ، أو سرعة ، أولا يزول أصلا • وهذا هو
التحقيق في المسألة (راجع التآنيب ص ٣٥ ، ٤٤ ، ٦٧ ، ١٤٦) وفيما
ذكره المصنف هنا بعض ايها وابتعاد عن الجادة في سبيل تيرير الاستثناء
(ن) •
- (١) الحوب هو الاثم الكبير (تعليق في المخطوطة على الهامش) •
- (٢) ما بين القوسين : ساقط من نسخة زاهد •

فصل

في أحكام التوبة

التوبة واجبة باجماع الأمة على كل من عصي ربه * واختلفت عبارات الأئمة في حقيقة التوبة * فقال قائلون : التوبة عبارة تحوي أركاناً ، أحدها : الندم على ما سلف من الذنوب * والثاني : الاكتفاف عن العصيان * والثالث : التزام العزم على ترك معاودته * وقال آخرون التوبة هي الندم بعينه ، ثم انه يقتضى حلاً لعقد الإصرار ، وعزماً * فان المصر على الشيء لا يكون نادماً على الحقيقة * وكذلك العازم على المعاودة لا يكون نادماً * والذي أراه في حقيقة التوبة ما أبدية الآن :

فالتوبة : الرجوع * من قولهم : تاب وأتاب ، اذا رجع * ولكن ليس الرجوع الى الطاعة من غير صفة تتعلق بالذنب توبة *

فأقول : العارف تعتريه اغفال وذهول وانهماك في شهوات عندما يعصى^(١) ، فاذا عاد سطوع المعرفة دائماً فهو عودة وتوبة * وهذه الحالة توجب لا محالة ندماً وعزماً ، وحلاً لعقد الإصرار ، وحزناً على ما تقدم وتأسفاً وتمنياً أن لو لم يكن فعل *

والتوبة رجوع العبد الى حقيقة حضور الذهن في المعرفة ، واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اذا قال : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن »

أراد لو كان على حضور عرفانه ، لما زنى * ولكنه سها فعصى ، كما ينسى الصائم صومه فيأكل *

(١) في نسخة زاهد : عندما يعصى . ولو كان العارف تحت سطوع المعرفة دائماً لما عصى قط . فاذا لها وسها ، عصى * فاذا عاد سطوع المعرفة فهو عودته وتوبته *

فصل

لا يجب قبول التوبة على الله عقلا • ولكن ورد الشرع بقبولها (١)
قال الله تبارك وتعالى : « وهو الذى يقبل التوبة عن عباده »
(الشورى ٢٥) وقال صلى الله عليه وسلم : « التائب من الذنب كمن
لا ذنب له » •

فصل

العود الى الذنب لا يبطل التوبة السابقة • فان التوبة فى حكم
عبادة منقضية ، فاذا انقضت العبادة لم يعطف البطان عليها •
(١) فى نسخة زاهد : بقبوله •

فصل

عظيم الموقع أجمله مختتم المفيدة

اضطرب رأى الناس • (فى أنه) هل تصح التوبة عن ذنب ، مع
الاصرار على غيره من الذنوب ؟ فنقل الناقلون عن أهل الحق : أن ذلك
جائز • وذهب أبو هاشم والجبائي ^(١) : الى أن ذلك ممتنع • وتمسك
بها عيسى من أئمة الحق فى الجواب عنه ^(٢) فقال : التوبة النصوح انما
يجب عليها : استشعار تعظيم مخالفة الله تبارك وتعالى • واكبار مبارزة
الفاطر بالذنوب • وهذا اذا فحص حقا لم يخلص ذنبا وهذا واقع جدا ،
ولم يذكر الأئمة جوابا مقنعا • وأنا أقول : التائب عن الذنب ينقسم
الى عارف بالله تبارك وتعالى واثق بنفسه • والى معتقد لا يتصف بثلج
النفس • فان كان صاحب الواقعة من العارفين فسيب معصيته : ذهوله
عن صفوة المعرفة ، وتوبته عودة الى حضور الذهن • ومن حضرته
المعرفة ، وسطعت عليه أنوارها ، لم يصير على ذنب من الذنوب ، ومن
كان متمسكه عقدا — كما سبق وصفه — اذا ضعفت شهوته فى فن من
المعاصي ، قوى فيه عقله ، ولاحت توبته ، وهو يصير على بقايا ذنوبه التى
بقيت شهواته فيها •

وهذا لا يدركه : الا فطن مدرك غواص (والله المستعان ، وعليه
التكلان) ^(٣) •

وقد كنت وعدت أن أذكر فصولا فى الامامة ، ثم بدالى : أن أفرد
للمجلس السامى كتابا فى الامامة • فقد تاهت فيها الفرق ، ولم يخل
فريق عن تعدى الحد والسرف والافراط والتفريط والايجاز لا يوصل

(١) فى نسخة زاهد : لا يوجد الجبائي •

(٢) فى نسخة معهد المخطوطات • وتمسك بما عسر على أئمة الحق
الجواب عنه •

(٣) ما بين القوسين ساقط من نسخة زاهد •

الى بداياتها ، فضلا عن مبانيها ومعانيها ، والداعى لأيام مولانا مرتقب
سامى أمره فى افتتاح كتاب ، نسميه بالامامة الكبيرة ، وهى مصدره
بالامامة ، مختمة بالأحكام السلطانية^(١) وقد حوم عليها مصنفون ،
ولم يردوها ، وكما تركوها عذراء فى خدرها ، وهى لا تخطب .

فان شرف مولانا وليها بالخطبة بادر الى زفافها ، نافضة مزودها ،
مختالة فى أعطافها ان شاء الله تعالى .

ومن أحاط بما قدمته كان من العارفين بالله تبارك وتعالى ، ومن
عرفه : تعين عليه الانتهاض لمعرفة وظائف العبادات . وقد صح فى مأثور
الخبر عن سيد البشر صلى الله عليه وآله وسلم ، أن قال : « بنى الاسلام
(على خمس) شهادة أن لا اله الا الله . وإقام الصلاة . وإيتاء الزكاة .
وصوم رمضان . وحج البيت الحرام من استطاع اليه سبيلا » .

وليس هذا الحديث مما يختص بنقله الآحاد ، ويستأثر بروايته
الأفراد ، بل هو معتضد الملة ، ومستند النحلة ، نقلته الأمة قاطبة ، وتلقته
بالقبول ولهج المسلمون كافة بالاطباق والاتفاق على صدوره ، من فلق
(فى) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم .

فحتم على كل موفق للاسلام ، ممن يتعبد بالتزام الأحكام ، أن
يحيط بهذه القواعد ، وظواهر مفانيها ، ويستبين أوامر الله تبارك وتعالى
فيها ، فمن عاضده التأييد ، وساققه التسديد ، فدرك المقدار المتعين منها
غير بعيد .

(تمت العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية)

(١) وهى الكتاب المعروف بالفيائى ، نسبة الى غياث الدولة نظام
الملك . وأما غياث الأمم له فى الامامة . فكتاب آخر لابن الجوينى يستحق
النشر ، لولا إهمال الأمة بالمرة فى آخر الدهر ، أمر الامامة والخلافة . والله
الامر من قبل ومن بعد (ز) .

الاحكام :

١ - فى آخر المخطوطة :

قال الشيخ الامام أبو بكر بن عبد الله بن العربى : « تركت باقى الكتاب لأنه على مذهب الشافعى رضى الله عنه » .

وكان ما ذكر منه مقدار التلقين لعبد الوهاب المالكى البغدادى رضى الله عنه . والله يفهمنا ما كتبنا ، ويصرفنا عيوب أنفسنا ، ويشغلنا بما يعيننا من أمر ديننا ، انه ولى ذلك ، والقادر عليه ، لا رب سواه .
٢ - ويقول الشيخ محمد زاهد الكوثرى :

وجدت فى الأصل الذى اتسخت منه ما نصه :

« ان العقيدة المذكورة كتبها مؤلفها بيت المقدس فى محرم سنة ٤٨٨ هـ » .

٣ - ويعلق على عبارة « كتبها مؤلفها » بقوله :

« هكذا فى الأصل . وليس بصواب ، لأن المؤلف توفى قبل هذا التاريخ بعشر سنوات فلعل الصواب « كتبها ناقلها ابن العربى » لأنه كان فى القدس فى تلك السنة كما يظهر من ترجمته فى الديباج وغيره وهو سمع الكتاب من الغزالى عن المؤلف رحمهم الله » .

٤ - وفى آخر المخطوطة التى نقلت أنا منها : « وكان الفراغ من

نسخها : التاسع من شعبان سنة أربعة وخمسمائة من الهجرة » .

٥ - وفى المخطوطة التى نقلت أنا منها تسع صفحات . لم أقتلهن

كما فعل الشيخ محمد زاهد لأنهن تمهيد لما سيذكره الجوينى من أحكام العبادات على مذهب الامام الشافعى رضى الله عنه .

٦ - واني لأشهد للشيخ محمد زاهد الكوثري بالأمانة في النقل ،
والإتقان في العمل ، والاخلاص لله عز وجل . رحمه الله تعالى برحمته
الواسعة ، وجزاء خير الجزاء ، وجمعنا به والمخلصين في مستقر رحمته
الله غفور رحيم .

٧ - هذا . وقد انتهى الشيخ محمد زاهد الكوثري رحمه الله
من التعليق على « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » في يوم
الخميس الثامن والعشرين من شهر شوال سنة سبع وستين وثلثمائة وألف
من الهجرة .

واتهينا نحن من عملنا في العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية
في شهر شوال سنة ثمان وتسعين وثلثمائة وألف من الهجرة . والحمد
لله والصلاة والسلام على نبيه الخاتم محمد ، وعلى أنبيائه ورسله .

تعليقات

أثبت الامام الجويني عبد الملك - رحمه الله - : أن العالم هو كل موجود سوى الله . وأن الله موجود قبل العالم . وأنه هو وحده المخلق للعالم . فالله قديم ، والعالم حادث . اهـ .

ومن الممكن الاستدلال على وجود الله وأنه خلق العالم بقولنا : إن العالم حادث فله محدث ، والعالم ممكن لأنه مركب وكثير ، وكل ممكن فله علة مؤثرة . ونحن نشاهد انقلاب النطقة علقه ثم مضطحة ثم لحما ودما ، وهذا يدل على مؤثر صانع وحكيم .

وقد أثبت العلم الحديث (١) حدوث العالم . فإن الكون لم يكن له وجود قبل و و و و سنة . لم يكن في الكون شيء مثل النجوم والكواكب السيارة . ولكن كانت هناك المادة التي لم تكن متجمعة ، بل كان منتشرة في مكان في الفضاء الفسيح في صورة الذرات الأولية : الأليكترونات والبروتونات . ويمكننا تشبيهها بغبار ذرات متناهية كانت تغمر الكون كله ، وكانت المادة في حالة توازن تام حينئذ دون أية حركة إطلاقاً . ويقول الرياضيون : إن خلا خفيفاً وقع في المادة الراكدة ، وهذا الخلل الذي وقع حرك المادة ، كما يحدث عندما يحرك أحداً بيده مياها راکدة في حوض من أحواض المياه . وإن أحداً لو حرك مياها راکدة بيده في حوض فإن دوائر الحركة تكبر حتى تشمل الحوض كله .

ومن الذي أوجد هذه الحركة الأولية في المادة الراكدة التي جعلت المادة تستمر في الكبر والانتشار وتقلص وتجمع في مختلف

(١) الدين في مواجهة العلم - وحيد الدين خان - الناشر دار المختار الاسلامي بمصر سنة ١٩٧٨ م .

الأمكنة وهذه المواد المتجمعة المتقلصة هي التي تسمى اليوم بالنجوم وبالسيارات والمجرات ؟ من المحرك الأول ؟ أنه الله الذي أتقن كل شيء .

وفي باب الالهيات ذكر الامام الجويني أدلة على وجود الله منها ما تشرحه هذه العبارة : « مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر . ويلزم اما الدور أو التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته^(١) وبين أن الله تعالى اله واحد ولا يحده مكان ، ولا يحويه زمان ، وليس بجسم . وانما هو في كل مكان وليس كمثله شيء . »



وذكر « الروح » مثلاً على وجود الله . فكما أن الروح تدرك بالعقل لا بالحوس . إذ لم يرها أحد ، ولا يستطيع أحد أن ينكرها لعدم الرؤية كذلك الله بـ والله المثل الأعلى . فـ من به بالعقل وإن كان لا يرى .

ثم قال من تخيل الله بصورة في ذهنه فهو مشبه . ومن اطمأن الى النفي المحض فهو معطل . ومن اعترف بالله ثم اعترف بالعجز عن درك حقيقته فهو موحد . يريد من يعترف بالله ، ثم يقول عنه « ليس كمثله شيء » ولم يلزم نفسه بتخيله ، أو نفيه ، فهذا هو المسلم حقا وصادقا .



وتحدث في صفات الله تعالى . فقال : حيث أن العالم حادث فإن محدثه يجب أن يكون قادرا . اذ لو لم يكن قادرا لما أوجد العالم . وقبل أن يكون الله قادرا يكون مريدا . وقبل أن يكون الله قادرا مريدا . ثم قال : لا جدال

(١) المواقف في علم الكلام - عضد الله والدين ، القاضي عبد الرحمن ابن أحمد الايجي - الناشر عالم الكتب ببيروت .

فى هذا بين كل من ائتمى الى الاسلام . ولكن الجدال فى ما معناه :
هل صفات الله هى عين ذاته . أم صفاته زائدة على الذات غير منفكة
عنها ؟ ويرى أن صفات الله هى عين ذاته يقول : لا معنى للعلم الا
كون العالم عالما » - « وكونه مريدا عين ارادته » خلافا لفخر الدين
الرازى الذى جاء فى كلامه : ان الصفات زائدات على الذات ، واجبات
بالغير ممكنات فى حد ذاتها .

والأشاعرة يقولون : ان لله صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدره
مريد بإرادته . وأقوى دليل لهم قولهم : لو كان العلم نفس الذات ،
والقدرة نفس الذات . لكان العلم نفس القدرة ، فكان المفهوم من العلم
والقدرة واحدا . ونقول لهم : اننا نرى الشخص الواحد يعلم ويريد
ويقدر . ويظهر علمه للناس باستقلال ، وتظهر ارادته باستقلال ، وتظهر
قدرته باستقلال . وعلمه وارادته وقدرته كامنة فى شخصه غير منفكة
عنه بحيث لو رآه شخص آخر مقابلة لم يحكم بالعدد بين الشخص
وصفاته . بل يحكم برؤية شخص واحد . وكلما تظهر أثر صفة حكم
له بها دون ما قول بالفصل بين الذات والصفة .

والمعتزلة - يرحمهم الله - يقولون ان صفات الله فى ذات الله ،
وهو هو بذاته وصفاته من قبل وجود العالم ومن بعده والى ما لا نهاية .
ولم يصرحوا بصفات زائدة على ذات الله . لأن الله قديم ، والصفة
قديمة . فيلزم فى العالم قديمان : الله والصفة اذا قيل بانفصالها . أما
اذا قيل بالصفة فى الذات وهى الذات شىء واحد فانه يلزم فى العالم :
قديم واحد موصوف بكل كمال وهو ما يجب القول به .

وأكد الجوينى على مذهبه فى الصفات وهو يتحدث فى صفة
كلام الله تعالى فقال : « ان من يعزم على مفاوضة صاحب له بعد شهر ،
فالمعانى التى سيوردها عند جريان الجواز يجدها بأعيانها قائمة فى نفسه

ثم اذا حان الوقت أداها فأفهامها • والعالم بأنه سيكمل فلاحا لا تغلو
نفسه عن وجود ثبوت ذلك الكلام على تقدير وجوده فى العبارات من
حين المناوضة تبلغ تلك المعانى • والرب فى أزله كان عالما بأنه يتعبد
عبادة اذا وجدوا وهو العالم المقدس عن أن يسهو أو يهفو فلا يخلو
وجوده الأزلى عن معنى ما سيصل الى العباد اذا وجدوا : وسبيل ذلك
الكلام القائم بنفسه • كسبيل قدرته القديمة ولم تزل » •

يريد أن يقول : كما أن الانسان لو أراد أن يحدث صاحباً له بعد
شهر فى أمر ما ، يرتب كلاماً فى نفسه ليقوله لصاحبه بعد شهر • فاذا
جاء الشهر نطق بالكلام الذى كان قد رتبته فى نفسه •

وهذا الانسان قد أراد وقد أوجد معانى فى نفسه ثم فقطق بهذه
المعانى • ومع ذلك هو وصفاته شئ واحد من قبل • كذلك الله عز
وجل - والله المثل الأعلى - صفاته من قبل وما تزال - « وسبيل ذلك
الكلام القائم بنفسه كسبيل قدرته القديمة • ولم تزل » •

ولما تحدث فى « كلام الله » لم يمش على تعبيرة « ولم يزل »
ذلك أنه أثبت لله كلاماً لم ينفصل عنه فى قوله « كلام الله الأزلى لا يفارق
الذات ولا يزائلها » وإن كان يقصد بهذه العبارة « النظم الدال على
المعنى المتحقق لفظاً ومعنى فى علم الله أزلاً » كترتيب الانسان كلام فى
نفسه ليؤديه الى صاحبه بعد شهر فلا اعتراض عليه • لأنه يكون كإرادته
وقدرته من قبل أن يحدث الله الذى إرادته • فاذا أحدث الذى إرادته
فان الذى حدث يكون حادثاً • كإرادته خلق العالم أزلاً فانه لما خلق
العالم صار العالم منفصلاً بالإرادة ومخلوقاً حادثاً • كذلك لو تكلم
فقال « كن » مثلاً • فان « كن » تعتبر فى المعنى كخلق العالم بعد أن
كان فكرة • وكما نشاهد قدرة الله لا تزال ، كذلك كلامه لا يزال أو بتعبير
الجوينى نفسه « ولم يزل » لقد ظهرت قدرات كثيرة لله على طول الزمان

فقد قدر على نجاة نوح عليه السلام ، ومن بعده ابراهيم عليه السلام ومن بعده موسى عليه السلام ومن بعدهم . وبين كل نبي وغيره سنين عديدة . وكذلك ظهر كلام الله تعالى في صحف ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام . فمن أثبت قدرات لم تزل يلزمه اثبات كلام لم يزل .

والقرآن الكريم كلام الله سمعه النبي صلى الله عليه وسلم على النحو المذكور في هذه الآية : « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء انه على حكيم » (الشورى : ٥١) وأمر بحفظه في الصدور ويكتاتبه في الأوراق . فالذي حفظ ويحفظ لم يسمع صوت الله كما تلقى النبي صلى الله عليه وسلم . وهذا هو معنى قول الجويني رحمه الله « يجب اطلاق القول بأن كلام الله تبارك وتعالى مسموع ، وليس المراد بذلك تعلق الادراك بالكلام الأزلي القائم بالباري تعالى : ولكن المدرك صوت القاريء . والمفهوم عند فراءته كلام الله سبحانه ، ولا بعد في تسمية المفهوم عند مسموع : مسموعا . فهذا بمثابة ما لو بلغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول سمعت الملك ورسالته . الخ » ولو أن الناس في زمن الامام أحمد بن حنبل - رحمه الله - فهموا الكلام كما فهموا القدرة لما قامت فتنة القول بخلق القرآن . واستطاع بعضهم أن يعذر بعضا فيما ذهبوا اليه . بل واستطاع من يريد التوفيق بين القول بقدوم القرآن وخلقته أن يوفق . حيث يجمع الكل اعتراف بوحداية الله الكامل الصفات من قبل خلق العالم وأنه ما يزال للكون حديث بعجائبه .

وهذه الآية الكريمة . « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا . أو من وراء حجاب . أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء انه على حكيم » تثبت الحديث المباشر بصوت بين الله والبشر بدون رؤية البشر لذات الله تعالى لأن ذلك واضح من قوله أو من وراء حجاب .

وفي معناها في التوراة أن الله قال لهرون وأخته « اسمعا كلامي *
أن يكن فيكم نبي للرب فالرؤيا أتعرف له * في حلم أخطبه * وأما
عبدى موسى فليس هكذا ... » (عدد ١٢ : ١٦) *

والتوراة تثبت كلام الله للبشر كما في هذا النص * وثبت أيضا
أن الله لا يرى فقد قال الله لموسى « لا يرانى انسان ويعيش » وقال أيضا
« وأما وجهى فلا يرى » (خروج ٣٣ : ٢٠-٢٣) *

والتوراة تبين أن الله لما كلم موسى في طور سيناء كلمة بلغة
فهمها موسى في الحال وأن صوت الله صدر الى موسى من خلال
العليقة * وكان موسى يرمى غنم يتروجميه كاهن مدين * فساق الغنم الى
ما وراء البرية حتى أفضى الى جبل الله حوريث فتجلى له ملاك الرب فى
لهيب نار من وسط العليقة فنظر فاذا العليقة تنو قد بالنار وهى لا تحترق *

فقال موسى أميل وأنظر هذا المنظر العظيم ما بال العليقة لا تحترق ؟
ورأى الرب أنه قد مال لينظر فناداه الله من وسط العليقة وقال :
موسى موسى * قال : هاءنذا * قال : لا تدن الى ههنا : اخلع نعليك من
رجليك فان الموضع الذى أنت قائم فيه أرض مقدسة * وقال : أنا اله
أبيك اله ابراهيم واله اسحق واله يعقوب * فستر موسى وجهه اذ خاف
أن ينظر الى الله » (خروج ٣ : ١-٦) *

وهى التوراة أن الله كلم موسى أيضا بطريقة أخرى - قد
ذكرناها فى كتابنا : أقانيم النصارى * وكتابتنا : الله وصفاته فى اليهودية
والنصرانية والإسلام (١) *

وقول الامام الجليل الشيخ الكوثرى - رحمه الله - ان مدلول
الثلاثة واحد فى نفس الصوت * ينفى التعارض فى مدلول كل واحدة من
(١) نشر دار النهضة العربية بمصر - ودار الانصار *

الثلاثة فإن الوحي من وراء حجاب غير الوحي عن طريق الرسل ، فالوحي
فى القلب الهام والوحي من وراء حجاب صوت بدون رؤية والوحي
عن طريق الرسل كلام بواسطة . والظاهر من النص فى الرؤية ، لا تنفى
الصوت .

ثم تحدث الجوينى - رحمه الله - عن المحكم والمتشابه فى آيات
وأحاديث الصفات . ورأيه فيها : « وذهب أئمة السلف الى الانكفاف
عن التأويل واجراء الظواهر على مواردنا وتقويض معانيها الى الرب
تعالى . والذي نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة
فالأولى الاتباع وترك الابتداع » أى لا يوافق الجوينى على التأويل .

والمحكم فى آيات الصفات قول الله تعالى : « ليس كمثله شئ » .
والمتشابه اما أن يثبت أعضاء الله تعالى كأعضاء الانسان كاليد والرجل
والعين مثلا . واما أن يثبت صفات أحاسيس كاحاسيس الانسان
كالاستحياء والمكر والنسيان مثلا .

فمثال الأعضاء قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » (الفتح ١٠)
فان هذا القول متشابه لاحتماله معنيين .

الأول : اليد الحقيقية أى الجارحة كيد الانسان .

والثانى : أنه ليس بمعنى اليد الحقيقية بل بمعنى القدرة أى قدرة
الله فوق قدرة الناس .

ولما كان هذا القول متشابها فانه يتعين الرجوع الى الآية المحكمة
التي لا تحتل الا معنى واحدا وهى « ليس كمثله شئ » (الشورى
١١) وحيث أنها تنفى مشابهة الله للانسان فاذن يجب الأخذ بالمعنى الثانى
وهو القدرة ، وترك المعنى الأول وهو اليد الحقيقية . ولا نقول لله يد

ولكن ليست كأيدى البشر لأنه « ليس كمثل شيء » بل نقول : الله واحد
متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص وليس كمثل شيء . وإذا لم نقل
بذلك وأثبتنا اليد مع نفى المماثلة فماذا نقول في مثل قوله تعالى :
« نسوا الله فسيهم » ؟ هل ثبت نسيانا لله مع نفى المماثلة ؟ ان من ثبت
نسيانا لله مع عدم مماثلة نسيان الله لنسيان البشر يكون كافرا وبعيدا
كل البعد عن رحمة الله .

ومثال صفات الأحاسيس « نسوا الله فسيهم » (التوبة : ٦٧)
وهي تحتمل معنيين النسيان الحقيقي والكناية عن الإهمال أى أهملوا
تعاليم الله وأغفلوا ذكره فأهملهم الله وتركهم من رحمته . أى خلى بينهم
وبين أهوائهم .

والمعنى الكنائى هو المراد . لما قلنا . وهذا هو فهم السلف
فما سمعنا عن أحد منهم غير التنزيه لله عز وجل . والا يكن هذا
فهمهم . فما هو تأويلهم لمثل قوله تعالى : « نسوا الله فسيهم » وقوله
عن سفينة فوح عليه السلام : « تجرى بأعيننا » (القمر : ١٤)
وهل كانوا يفهمون أن المقادير - وهي معنوية - أعة كأعة الخيول
السريعة الجرى فى قول الشاعر :

دع المقادير تجرى فى أعتتها ولا تبتن الا خالى البالى
ما بين طرفة عين واتباهتها بغير الله من حال الى حال ؟

وتفسير قوله تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب » منه آيات
محكمات هن أم الكتاب . وآخر متشابهات . فأما الذين فى قلوبهم زيغ،
فيتبعون ما تشابه منه . ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله . وما يعلم تأويله
الا الله . والراسخون فى العلم يقولون آمنا به . كل من عند ربنا ،
وما يذكر الا أولو لألباب » (آل عمران : ٧) .

هكذا فى تفسير الكشاف : (محكمات) أحكمت عبارتها بأن

حفظت من الاحتمال والاشتباه (متشابهات) مشتبهات محتملات (هن
أم الكتاب) أى أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها ، وترد اليها • ومثال
ذلك « لا تدركه الأنصار » - « الى ربها ناظرة » - « لا يأمر
بالفحشاء » - « أمرنا مترفياً » فإن قلت : فهلا كان القرآن كله محكماً ؟
قلت : لو كان كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ، ولأعرضوا
عما يحتاجون فيه الى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ***



(وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم) أى لا يهتدى الى
تأويله الحق الذى يجب أن يحصل عليه الا الله وعباده الذين رسخوا فى
العلم ، أى ثبتوا فيه وتسكنوا وعضوا فيه بضرر قاطع • ومنهم من يقف
على قوله « الا الله » ويتندى « والراسخون فى العلم يقولون »
ويفسرون التشابه بما استأثر الله بعلمه ، وبمعرفة الحكمة فيه من آياته
كعدد الزبانية ونحوه • والأول هو الوجه • ويقولون كلام مستأنف
موضح لحال الراسخين بمعنى : هؤلاء العالمون بالتأويل (يقولون آمنا
به) أى بالمتشابه (كل من عند ربنا) أى كل واحد منه ، أو من الحكم
من عنده ، أو بالكتاب كل من متشابهه ومحكمه من عند الله الحكيم الذى
لا يتناقض كلامه ، ولا يختلف كتابه » اهـ •

وتحدث الجوينى - رحمه الله - عن خلق الله تعالى للخير وللشر •
فأثبت أن الله تعالى خالق للخير وللشر ولا يتضرر بالشر كما لا ينتفع بنقيضه
وهو الخير • وإنما يتضرر العباد وينتفعون • ولو أراد أحداث خير أو
شر فى العالم بغير واسطة أو بواسطة بشر فانه لا راد لارادته •
يقول :

« كل ما قضى العقل بجوازه وامكان حدوثه فالرب تعالى موصوف
بالاقتدار عليه ، ولو فرض أحداثه اياه كان مسوغاً فى العقل غير
ممنوع » . وهذا أمر متفق عليه بين أهل الشرائع فى القرآن الكريم

« وكذلك نولى بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون » (الأنعام : ١٣٩)
 وفى القرآن الكريم « ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون »
 (الأنبياء : ٣٥) وفى التوراة فى سفر أشعياء : « أنا الرب صانع الكل
 فاشر السموات وحدى وباسط الأرض بنفسى * مبطل آيات الكذبة ،
 ومحقق العرافين ، وراى الحكماء الى الوراء ومسفه علمهم مثبت كلام
 عبده ، ومنتقم مشورة رسله » (أش ٤٤ : ٢٤ - ٢٦) وفى سفر أشعياء
 أيضا : « أنا الرب ، وليس آخر * أنا مبدع النور ، وخالق الظلمة ،
 ومجرى السلام ، وخالق الشر * أنا الرب صانع هذه كلها »
 (أش ٤٥ : ٦ - ٧) *

ولكن الذى هو محل خلاف بين الناس هو ما ذهب اليه الجوينى
 فى معنى القول « هؤلاء أهل الجنة ولا أبالى ، وهؤلاء أهل النار ،
 ولا أبالى » فان الثقات من العلماء لا يفهمون منه كما فهم منه الجوينى
 أن الناس غير قادرين على اختيار أفعالهم * وانما هم يرفضون هذا القول
 وشبهه لمعارضته النصوص الواضحة من آى الكتاب ومنها « وما ربك
 بظلام للعبيد » ويقولون : حقا ان الله خالق كل شىء * ولكنه تفضل
 بمحض ارادته كرما منه فأعطى للناس « العقول » وأرسل اليهم « الرسل »
 وفسر لهم ما يريد منهم فى « الكتب » وحيث أعطى عقلا وأرسل رسلا
 وأنزل كتباً فانه قد منح الانسان : الاستقلال فى خلق أفعاله ، ولم يجبره
 على شىء * وهذا يترتب عليه نعيم لمن أطاع بدون محاباة أو منة « الا الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات فلهم أجر غير ممنون » (التين : ٦) ويترب
 عليه عذاب لمن عصى بدون ظلم أو حيف « ولا تظلمون فتيلًا »
 (النساء : ٧٧) *

وفى التوراة هذا المعنى ، أى اثبات الحرية للانسان فى الأصحاح
 الثلاثين من سفر تثية الاشتراع يقول الله : « ان هذه الوصية التى
 أنا أمرك بها اليوم ليست فوق طاقتك ولا بعيدة منك * لا هى فى السماء
 فتقول من يصعد لنا الى السماء فيتناولها ويسمعا اياها فتعمل بها ،

ولا هي في عبر هذا البحر فتقول : من يقطع لنا هذا البحر فيتناولها
ويسمعنا اياها فنعمل بها • بل الكلمة قريبة منك جدا في فيك وفي قلبك
لنعمل بها • أنظر • أنا قد جعلت اليوم بين يديك الحياة والخير والموت
والشر » (تثنية ٣٠ : ١١ - ١٥) وللتوفيق بين هذا النص والنص الذي
يشبث أن الله خالق كل شيء •

يقول علماء أهل الكتاب : إن العالم كله بما فيه هذا الانسان
الذي يتحرك وفق مشيئته من خلق الله • فالله خالق كل شيء أى خالق
الانسان وقواه والوسائل التي يتحرك بها • ثم على منح الله العقل للانسان
ليختار تفسر آيات المشيئة والاختيار (١) •

والجويني لم يذهب الى ما ذهب اليه أهل الكتاب في التوفيق -
• وإن كان قد حاوله - وانما نطق بعبارات هي الى الجبر أقرب منها الى
الاختيار • بل هي جبر • انه يقول « أحدث الله تبارك وتعالى القدر
في العبد على أقدار أحاط بها علمه وهياً أسباب الفعل وسلب الله
العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه دواعي مستحثة
وخيرة واردة • وعلم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت بالقدرة
التي اخترعها العبد على ما علم وأراد » هل معنى هذا الا أن الانسان
آلة يوقع الفعل المرسوم له من قبل الله من قبل أن يخلقه الله ؟ وأى فرق
بين هذا الرأي ورأى الأشعرى الذي نقده امام الحرمين ؟ يقول الأشعرى
- رحمه الله - بقدرة الله وقدرة للعبد مقترنان عند حدوث الفعل من العبد
فالعبد في الظاهر فاعل • والله في الحقيقة واضع يده مع العبد • ويقول
امام الحرمين له « ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته
الحادثة ، والقدرة القديمة • فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادريين
اذ الواحد لا ينقسم فان وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها وسقط أثر

(١) انظر رسالة في اللاهوت والسياسة - سبينوزا • وتنقيح الابحاث
في الملل الثلاث - ابن كمونة •

القدرة الحادثة ، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله عز وجل . فإن
الفعل الواحد لا بعض له » .



ويتحدث الجويني عن توفيق الله للطائعين ، وطبعه وختمه على قلوب
المعتدين والكافرين . فيقول « إذا أراد الله بعد خيرا أكمل عقله ، وأتم
بصيرته ثم صرف عنه العوائق والدوافع ، وأزاح عنه الموانع ، ووفق له
قراءة الخير وسهل له سبيله ، وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات
والذهول ، وقبض له ما يقرب إلى القربات فيألفيها ، ثم يعتادها ، ويمرن
عليها . وإذا أراد بعد شرا قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه ، وهياً
له تماديته في الغي ، وجب إليه التشويق إلى الشهوات ، وعرضه
للآفات . وكلما غلبت دواعي الشر خست دواعي الخير ، ثم يستمر على
الشروع على من الدهور ، هاوياً في مهاوئها ، وتتعاون عليه الوسوس ،
ونزغات الشيطان ونزوات النفس الأمارة بالسوء فتشيع الغفلة غشاوة
على قلبه ، بقضاء الله تبارك وتعالى وقدره ، فذلكم الطبع - عافاكم الله -
والختم والأكنة » .

لقد أرجع التوفيق والطبع والختم إلى « بقضاء الله تبارك وتعالى
وقدره » أنه لم يثبت اختياراً في أفعال العباد - خلافاً لما فهم الشيخ
الامام زاهد الكوثري - لم يثبت ارادة خيرة من العبد بسببها يوفقه الله
ولم يثبت ارادة سيئة من العبد بسببها يطبع الله على قلبه . أنه سار في
أفعال العباد وفي القضاء والقدر المؤديان في نظره إلى التوفيق
والطبع إلى ما أراد الله أزلاً من العالم . فالعالم يسير حسب خطة
رسمها الله في الأزل كما يقرر . ولو أنه قرر في آية التوفيق وآيات
الطبع أن الله تعالى إذا رأى من العبد اتجاهها إلى الخيرات وفقه إلى
الخيرات . وإذا رأى منه اتجاهها إلى المنكرات خلى بينه وبين نفسه
الأمارة بالسوء . لكان بهذا التقرير موضحاً لعدل الله ورحمته وأنه
ما يريد ظلماً للعباد .

وتحدث الجويني عن الثواب والعقاب * فبين أن الله يشيب الطائع على عمله الخير تفضلاً منه ، ويعاقب العاصي على عمله السيء جزاءً وفاقاً بينما يقرر غيره أن آفة الله للطائع ليست تفضلاً من الله ، بل هو أمر واجب على الله * أوجه هو على نفسه بقوله تعالى « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الأنعام : ٥٤) وللتوفيق بين رأي الجويني وغيره يمكن القول بأن الله تعالى تفضل أولاً بخلق الخلق * ثم نص للخلق على أنه كتب الرحمة وكتب العذاب ، ليحملهم على عدم العذر اليه * وأثبت الجويني جواز رؤية الآله تبارك وتعالى * وفاته أن نصوص آيات الكتاب والسنة تفرق بين صوت الله وبين رؤية الله * وهي صريحة في هذا التفريق ، وصريحة أيضاً في إثبات الصوت ونفى الرؤية ، فموسى عليه السلام كلم الله تكليماً ، وموسى نفسه الذي كلم الله وفهم المراد من الكلام طلب رؤية الله له « لن تراني » وعلى ذلك لا يصح عكس مراد الله في محكم آياته فنثبت الرؤية ونفى الكلام وليس من دليل للجويني إلا قوله « لا يمتنع في قدرة الله سبحانه أن يخص من أراد بصفة هي في التعلق بوجوده بالإضافة إلى العلم كالأدراك المعلق بالمدركات ، شاهد بالإضافة إلى العلم بها على الغيب من غير درك ثم تلك الصفة من مقدورات الباري تبارك وتعالى وهي لا تنهاه ومن لم يحله العقل التحق بالجائزات » * يعني أن الله إذا أراد أن يرى نفسه للعبد خلق في العبد ادراكاً به يراه * وهذا جائز في العقل * ودليله واضح البطلان فإن العقائد تثبت بنصوص سماوية لا تقبل الجدل ولا تثبت بما يجوزه العقل * فإن عقل البعض من الناس حكم بأن الله هو المسيح بن مريم وبأن الله ثالث ثلاثة ، وعقل البعض سوغ لهم السير على منن الآباء والأجداد *

ان صريح القرآن الكريم « لا تدركه الأبصار » (الأنعام : ١٠٣) وهذا هو المحكم * وأما المتشابه فهو « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » (القيامة : ٢٢ - ٢٣) فانها تحتمل الرؤية الحقيقية وتحتمل

المعنى المجازي عن نعمة الله وحيث النص متشابه فليرجع الى المحكم الذي ينفي الرؤية • ويقوى المحكم قول الله لموسى « لن ترانى » وقد كان سؤال موسى عن غير ذهول منه عن الغيب • والا كان يعاد السؤال مرة أخرى • وما كان الله عز وجل يؤكد على الأمة الاسلامية أن يسألوا بما سألت عنه الأمة الأولى فقد قال تعالى : « أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ؟ » (البقرة : ١٠٧) •

وتحدث الجوينى عن النبوات ، وعرف النبوة ، ودلالة ثبوت النبوة وهى المعجزة ، والفرق بين المعجزة والكرامة • ثم أثبت نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم • وشروط المعجزة عنده

١ - أن تكون فعلا لله تبارك وتعالى أو فى معنى الفعل •

٢ - وأن تكون خارقة للعادة •

٣ - وأن يعجز النبى الخلاق عن معارضته •

٤ - وأن يدعى النبوة ثم تظهر المعجزة مع دعواه لها وتحديه الخلائق بها فتقع على حسب اثاره فى وقت اختياره مطابقة لدعواه •

٥ - وأن لا تظهر مكذبة له •

وهل يشترط أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل أم لا يشترط ؟ لم يفصل الجوينى الكلام فى هذا الشرط كما فصل الكلام فيه صاحب (المواقف فى علم الكلام) وهو الامام عضد الله والدين القاضى عبد الرحمن بن أحمد الايجى المتوفى سنة ٧٥٦ هـ •

يقول هذا الامام - رحمة الله تعالى عليه - : « لو قال أى نبى معجزتى ما قد ظهر على يدى من قبل أن أدعى النبوة لم يدل قوله هذا على صدقه ، بل يطالبه الناس باعادة المعجزة وقت دعوة النبوة ، فلو

عجز كان كاذبا قطعاً • فان قيل : فما تقواون في كلام عيسى في المهد^(١) ،
وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة^(٢) ؟ قلنا : انما هي كرامات
وتظهرها على الأولياء جائز ، والأنبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن
درجة الأولياء » •

ويثبت الجويني نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بمعجزاته
وهي :

١ - اعجاز القرآن •

٢ - والمعجزات الحسية • كشف القمر ومكالمة الذئب للنبي صلى
الله عليه وسلم ونبع الماء من بين أصابعه • الخ • ويقول ان اعجاز
القرآن بالصرقة أى كان العرب قادرين على الاتيان بمثل القرآن ولكن
الله صرفهم الاتيان بمثله •

وصاحب (المواقف في علم الكلام) يذكر أن اثبات نبوة نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم فى ما يلى :

١ - اعجاز القرآن والمعجزات الحسية •

٢ - الاستدلال بأحوال النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة ،
وحال الدعوة ، وبعد تمامها ، وأخلاقه العظيمة ، وأحكامه الحكيمة ،
واقdamه حيث يحجم الأبطال • ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس لامتنع
ذلك عادة ، وأنه لم يتلون حاله ، وقد تلونت به الأحوال من أمور
من تتبعها علم أن كل واحد منها - وان كان لا يدل على نبوته لكن
مجموعها - مما لا يحصل الا للأنبياء ، فلا يرد ما يحكى من أفاضل
الحكماء من الأخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لأحوالهم فى الدنيا
والآخرة •

(١) كرامة لأمه مريم •

(٢) كرامة لأمه مريم : والكرامة جائزة للصالحين من الأحياء

دلالة على قرب الله منهم • وهى ممتنة من الاموات •

٣ - اخبار الأنبياء المتقدمين عليه من نبوته - عليه السلام - في التوراة والانجيل .

٤ - أنه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ، ولا حكمة فيهم : أبي بعث بالكتاب والحكمة لأتيم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح . ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله .

والامام القرطبي^(١) مؤلف كتاب « الاعلام بما في دين النصارى من الفساد والأهم ، واطهار محاسن دين الاسلام واثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام » يثبت نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بما يلي :

١ - اخبار الأنبياء به قبله يدل على نبوته .

٢ - الاستدلال على نبوته بقرائن أحواله .

٣ - الاستدلال باعجاز القرآن الكريم على نبوته .

٤ - الاستدلال بالمعجزات الحسية على نبوته .

والجوزي غير مصيب في قوله ان اعجاز القرآن بالصرقة .

وقد وقع بقوله هذا فيما فر هو منه في معنى هذا البيت :

ألقاه في اليم مكتوفا وقال له
إياك إياك أن تبطل بالماء

والصواب : أن عجاز القرآن باللفظ والمعنى ، وليس للعرب وحدهم بل للعرب وللعالم ، وليس في عصر النبوة فقط بل في جميع العصور .

(١) أثبت « بروكلمان » أن القرطبي مفسر القرآن هو القرطبي صاحب الاعلام والاعلام كتاب يقع في أربعة أجزاء - نشر دار التراث العربي بمصر - ميدان الأزهر .

وليس فى نوع من أنواع العلم ، بل فى جميع أنواع العلوم . وقد فصلنا
هذا فى كتابنا « اعجاز القرآن » .

وأما الاستدلال بالمعجزات الحسية ففيه مقال لما ورد فى القرآن
الكريم « وقالوا : لولا أنزل عليه آيات من ربه . قل إنما الآيات عند
الله . وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليه الكتاب يتلى عليهم
إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون » (العنكبوت ٥٠ - ٥١) :
فقد بين كفاية الكتاب ، وأما عن أخبار الأنبياء به قبله فهذا واضح من
نبوءات موجودة الى الآن فى التوراة رغم التحريف يقول اليهود فى
مدلولها أنها تشير الى نبي لم يظهر بعد ويقول النصارى : أنها
تشير الى المسيح عيسى بن مريم عليه السلام . ونقول نحن المسلمين
أنها تشير الى محمد صلى الله عليه وسلم ، وقولنا هو الحق لأن
من أوصاف هذا النبي المشار اليه مماثلة لموسى . وقد قصت التوراة على
أنه لن يظهر نبي فى بني إسرائيل مثل موسى وحيث قد قصت التوراة
بركة للأمم فى آل اسماعيل عليه السلام فإن هذا النبي يكون منه . كما
ذكرنا فى كتب حقتناها . ومنها « شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة
والانجيل من التبديل » للإمام الجوينى .

ولما تكلم الجوينى فى باب السمعات ، أثبت عذاب القبر ونعيمه .
ولم أر فى كتب أهل الكتاب اثبات لعذاب فى القبر أو نعيم . وإنما رأيت
اثبات البعث من الأموات فى حياة ثانية ، ويسأل الله الناس فى هذه
الحياة الثانية عما عملوا فى الحياة الأولى ، الحياة الدنيا ، ويجازيهم
على ما عملوا . وقد بينت ذلك فى كتابى « الله وصفاته فى اليهودية
والنصرانية والاسلام » وفى تقديمى للتوراة السامرية . وفى تعليقى
على (اظهار الحق) وفى تقديمى لكتاب (يقظة أولى الاعتبار فيما ورد
فى ذكر النار وأصحاب النار) ونقلت عنهم قولهم بالبعث الجسدى
والروحي وهذا له ما يوافقه فى القرآن من نصوص محكمة منها « ونضع

الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا . وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسين » (الأنبياء : ٤٧)
وقد أنكر كثير من علماء المسلمين السؤال والعذاب والنعيم في القبر منهم ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر المتأخرين من المعتزلة يرحمهم الله عز وجل ، واستدلوا بقوله تعالى « لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » (النخان : ٥٦) فأنهم لو أحيوا في القبر لذاقوا موتين .

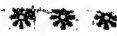
واستدلوا بقوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وحيتنا اثنتين » (غافر : ١١) وتفسيرها : عدم قبل الولادة وهو موت والموت الطبيعي وحياة في الدنيا وحياة في الآخرة فهذان موتتان ، وحياتان . ولو كان في القبر حياة لزادت حياة على ما نصت عليه الآية .

وقالوا في قوله تعالى عن آل فرعون « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » (غافر : ٤٦) إن النار ليست على المعنى الحقيقي ، بل على المعنى المجازي . وعلى ذلك فالنص متشابه ، يرد إلى المحكم وهو قوله تعالى « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » (التكاثر : ٨) وقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (الزلزلة : ٧ - ٨) أى في الحياة الآخرة . وجاءت النار بالمعنى المجازي في كثير من آي القرآن منها « انما يأكلون في بطونهم نارا » (النساء : ١٠) والمعنى المجازي للنار التي يعرض عليها آل فرعون : هو « الشدائد » التي تصيبهم في الدنيا بسبب معرفتهم لله ، وبعدهم عن شرائعه ، والآية في المصرين المعاندين إلى طول الزمان .

وقالوا في قوله تعالى عن قوم نوح عليه السلام « أغرقوا فأدخلوا نارا » (نوح : ٢٥) أغرقوا فمكثوا مدة ثم أدخلوا نارا في الآخرة . أو تكون المدة بين الاغراق والبعث بحسب علم الأموات غير المدة بحسب علم الأحياء . فلان أهل الكهف لما ماتوا ثلثمائة سنة وتسع سنين وبعثوا

قالوا : « لبثنا يوما أو بعض يوم » (الكهف : ١٩) والكفار يسألون
 ويحييون يوم القيامة « كم لبثتم في الأرض عدد سنين قالوا : لبثنا
 يوما أو بعض يوم » (المؤمنین : ١١٢ - ١١٣) أى أن طول المدة لا يحس
 به الأموات ، كما يحس به الأحياء كما فى الحديث « من مات فقد
 قامت قيامته » .

ويقولون فى الأحاديث المنسوبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم
 التى تثبت السؤال فى القبر والعذاب والنعيم ما يقول فيها المشتون
 للسؤال والعذاب والنعيم والمشتون لا يشتون بها باستقلال ، بل مع تأويل
 لآى من الكتاب . فلو كانت حجة باستقلال لما قرئوها بالآيات التى
 أولوها .



وبين الجوزى عبد الملك أنه « لا استحالة فى تقديم خلق الجنة
 والسموات على يوم الجزاء » وقد دفعه الى هذا القول قوله تعالى
 « أعدت للمتقين » ودفع غيره الى القول بأن الجنان خارجة عن أقطار
 السموات والأرض فكيف تطوى عليهما السموات (تفسيرهم « أعدت »
 بمعنى « ستعد » كما فى قوله « أتى أمر الله » (النحل : ١) والمراد
 « يأتى » وعبر الله بالماضى لتحقق الوقوع ، وأن هذا الأمر كائن
 لا محالة . وفهمهم المعارضة بين قوله تعالى « مثل الجنة التى وعد
 المتقون ، تجرى من تحتها الأنهار ، أكلها دائم وظلها » (الرعد : ٣٥)
 وبين قوله تعالى « كل شئ هالك الا وجهه » (القصص : ٢٨) فإن دوام
 الأكل مغارض بهلاك كل شئ غير ذات الله ، وعليه لو كانت الجنة مخلوقة
 لوجب هلاك أكلها فلم يكن دائما . وأيضا استدلوا بقوله تعالى :
 « عرضها السموات والأرض » (آل عمران : ١٣٣) ولا يتصور ذلك
 الا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام ان لم يكن التعبير
 كناية عن عظم الاتساع .



وقال الجويني ان الصراط جسر ممدود على متن النار ، وأثبت ميزانا حسيا ، أى أنه يثبت « جبرا حسيا ، وميزانا حسيا » ولم يثبتهما بدليل سمعى من القرآن محكم ، وانما أثبتهما بعدم امتناع قدرة الله على ذلك . وهل قدرة الله على كل شيء تثبت أمرا لم ينص عليه ؟ إن قدرة الله لا حدود لها . ولكن لا بد من فصوص .

ان العقائد لا تثبت الا بقرآن كما هو المشهور عند المتكلمين ، والجويني يعلم ذلك . لأن مثله لا يجهله . فلماذا فسر (أعدت) بالماضى وفسر الصراط والميزان تفسيرا حسيا ؟ والاجابة على ذلك :

سرى رأى بين علماء فى زمن مضى خلاسته : أن المجاز مستمع فى القرآن ، ولهذا رأى فسر كثير من المفسرين على ظواهر الآيات . دون نظر الى المجاز — ولا بد من القول به — يقولون مثلا فى قوله تعالى : « انما ياكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا » (النساء : ١٠) أى ياكلون نارا حقيقة ، أى جبرا . بينما يرى القائلون بالمجاز أنهم لا ياكلون نارا حقيقة ، بدليل قوله بعد ذلك « وسيصلون سعيرا » فإن قوله « وسيصلون سعيرا » نص فى الآخرة ، فتكون فى « بطونهم نارا » نص فى الدنيا ، وهم لا ياكلون بالفعل فى الدنيا « نارا » وانما ياكلون أموال اليتامى المحرم أكلها والأموال ليست نارا ، ولا ياكلون المال وانما المراد بالأموال الطعام والشراب الذين يشترطه بالأموال .

وعلى هذا رأى قال القائلون بالصراط الحسى والميزان الحسى نظرا لظواهر الآى . وأنكرهما القائلون بالمجاز لأن الصراط المذكور فى القرآن هو كناية عن الطريق المستقيم فى الدنيا بدليل « اهدوا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم » غير المغضوب عليهم ، ولا الضالين « (الفاتحة : ٦ - ٧) وبدليل « وهدوا الى الطيب من القول » وهدوا الى صراط الحميد « (الحج : ٢٤) والميزان المذكور فى القرآن هو كناية عن الحق والعدل بدليل « وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » (الرحمن : ٩) وأما قوله « والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت

موازينته فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » (الأعراف : ٩٨) فنص متشابه يحتمل ميزانا له لسان وكفتان ويحتمل القضاء السوى والحكم العادل . فلا تنهض به حجة قاطعة وكذلك قوله تعالى « فاهدوهم الى صراط الجحيم ، وقفوهم انهم مسئولون » (الصافات : ٢٢-٢٣) والمعنى : عرفوهم طريق النار حتى يسلكوها . وهذا تهكم بهم ، وتوبيخ لهم بالعجز عن التناصر بعد ما كانوا على خلاف ذلك فى الدنيا متعاضدين متناصرين .

ولذلك رأى المشتون للصراط والميزان الحسيان اللجوء الى أحاديث منسوبة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤكدوا بها رأيهم . وقد ردت من ثقات المحدثين لأنها آحاد ، وأحاديث الآحاد يؤخذ بها — على رأى — فى فضائل الأعمال ، ولا يؤخذ بها مطلقا فى العقائد .

وأثبت الجوينى « الشفاعة » للعصاة بأدلة عقلية ، وبأحاديث نبوية ، ولم يذكر نصوصا من القرآن . ولم يفند رأى القائلين بتقسيمها الى :

١ — شفاعة فى زيادة الثواب ، أو زيادة الدرجات .

٢ — والى شفاعة عامة لكل المدينين .

قال المعتزلة — يرحمهم الله تعالى — ان الشفاعة فى زيادة الثواب أو زيادة الدرجات جائزة للنبي صلى الله عليه وسلم أو غير النبي بدليل « وقالوا : اتخذ الرحمن ولدا . سبحانه . بل عباد مكرمون . لا يسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى . وهم من خشيته مشفقون . ومن يقل منهم : ائني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين » (الأنبياء : ٢٦-٢٩) قال صاحب الكشف : « ومن تحفظهم أنهم لا يجسرون أن يشفعوا الا لمن ارتضاه الله وأهله للشفاعة فى ازدياد الثواب والتعظيم » وأما الشفاعة للعصاة الذين لم تؤهلهم أعمالهم لدخول الجنة فلا شفاعة لهم . ويدخلون

النار كل على حسب عمله • بدليل قوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع بطاع » (غافر : ١٨) وقالوا : ان الله سيأذن للشفعاء فى زيادة الثواب أو زيادة الدرجات بدليل « لا يتكلمون • إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا » (النبأ : ٣٨) فإن الصواب محدد بما نص الله عليه فى القرآن من آيات الوعد للطائع والوعيد للعاصى •

وتحدث الجوينى عن الآجال والأرزاق فقال انهما محددان فى الأزل « فإذا علم الله تبارك وتعالى أن انسانا سيقتل فلا بد من وقوع معلومة » • وأن الله قسم للمؤمن رزقه ، وقسم للكافر • رزقه ، من قبل أن يوجد • وأطلق كلمة « الرزق » على المؤمن والكافر ، للمفهوم من الآية « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها » والكافر دابة والمؤمن دابة •

وكان يجب أن يفرق بين أجل الشهداء ، وأجل غير الشهداء فأجل الشهداء محدد فى الأزل بقوله تعالى « قل لو كنتم فى يوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم » (آل عمران : ١٥٤) والمعنى : أن الله كتب قتل من يقتل من المؤمنين ، وكتب مع ذلك أنهم الغالبون لعلمه أن العاقبة فى الغلبة لهم وأن دين الاسلام يظهر على الدين كله وأن ما ينكبون به فى بعض الأوقات تمحيص لهم وترغيب فى الشهادة ، وحرصهم على الشهادة مما يحرضهم على الجهاد فتحصل الغلبة وأجل غير الشهداء غير محدد فى الأزل بقوله تعالى « وأنفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة » (البقرة : ١٩٥) والمعنى : النهى عن ترك الاتفاق فى سبيل الله ، لأنه سبب الهلاك ، أو عن الاسراف فى النفقة حتى يفقر نفسه ويضيع عياله ، أو عن الاستقتال والاختار بالنفس ، أو عن ترك الغزو الذى هو تقوية للمعدو • ولذلك وجب قتل القاتل لأن فى قتله حياة للناس وزجر من تسول له نفسه عن القتل فى قوله تعالى « ولكم فى القصاص حياة » (البقرة : ١٧٩) •

وأجل غير الشهداء غير محدد أيضا بدليل المشاهد فى الحياة من مخلوقات الله فإن انسانا لو رأى ديكاً وجدى ماعز وحصانا لقال ان الديك لو خلى بينه وبين أجله بحسب ما أودع الله فى خلايا جسمه من

قوى لعاش الى كذا سنة وأن جدى الماعز سيعيش سنينا أطول •
وكذلك الحصان يعيش أطول من الديك وجدى الماعز •

وهكذا الانسان أودع الله فى جسمه قوى تستهلك لو سلم من
الأمراض والآفات فى كذا من السنين • وهذا هو أجله الذى أودعه الله فى
علمه بحسب ما يتحمل الجسم • فإذا استعجل الانسان أجله بأن عرض
نفسه للأمراض والآفات عوقب من قبل الله عز وجل لأنه خالف أوامر
الشرعية التى تهدف الى حفظ الانسان حتى يأتى أجله الطبيعى بانحلال
خلايا الجسم وتلف أجهزته وهذا يوضحه ضرب مثال على طريقة الجوينى
فى عقيدته ، وهو : لو أن طفلا خرج من أبوين صحيحين قوين ، لعاش
أشد من الطفل الذى يخرج من أبوين ضعيفين • ولو خرج طفل من
أب قريب لأمه لكانت صحته أقل من الطفل الذى خرج من أب غير قريب
لأمه •

وهذا مشاهد غير منكور • ولو ادعى مدعى بتحديد ذلك فى الأجل
لعرض بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « تخيروا لنطفكم » الذى
يثبت الاختيار لا الجبر • وعرض بآيات فى القرآن منها « ولا تلقوا
بأيديكم الى التهلكه » •

وغير خاف أن الكون كله وما فيه من الله • وأنه أودع فى كل شيء
أسبابه وما يحدث أمام أعيننا من الموت الفجائى لأى حى على غير أسبابه
المقدرة بحكم العادة ، فهو من سنن الحياة وطبيعتها التى فطرها الله
عليها ، وهذا معنى قوله تعالى « كل من عند الله ، فمال هؤلاء القوم
لا يكادون يفقهون حديثا » أى الكون وما فيه من عند الله •

وكان يجب أن يفرق بين الرزق العام والرزق الخاص • فإن الله
تكفل بالأرزاق ، فأودع فى الأرض ما يكفى للناس • وهذا هو الرزق
العام • وأمر الناس بالبحث والسعى والعمل ، وعلى قدر الجهد يكون
الرزق • وهذا هو الرزق الخاص • وعن الرزق العام يقول تعالى « هو
الذى جعل لكم الأرض ذلولا » وعن الرزق الخاص يقول تعالى عقب

القول السابق « فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه » (الملك : ١٥) والله تعالى وعد الأمة البارة بزيادة الأرزاق والبركة فيها وأوعد الأمة الفاجرة بنقص الأرزاق ونزع البركة منها فى أكثر آية من آى القرآن منها قوله تعالى : « ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا • فأخذناهم بما كانوا يكسبون » (الأعراف : ٩٦) •

وتحدث الجوينى عن لفظ الايمان والاسلام فقال : « قد يطلق الاسلام والمراد به الايمان • وقد يطلق والمراد به الايمان والاستسلام ظاهرا من غير اضمار حقيقة الايمان » وبين أن من عترف بالشهادتين تجرى عليه أحكام الاسلام فإن « اسم الايمان لا يزول بالعصيان » •

والصحيح أن : فعل الواجبات هو : « الدين » والدين هو : « الاسلام » والاسلام هو : « الايمان » •

أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى « وذلك دين القيمة » بعد ذكر العبارة « وقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » قال : « وذلك دين القيمة » (البينة : ٥) وما أن الدين هو الاسلام فلقوله تعالى : « ان الذين عند الله الاسلام » (آل عمران : ١٩) وأما أن الاسلام هو الايمان ، فلأن الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى : « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » (آل عمران : ٨٥) ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله : « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين • فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » (الذاريات : ٣٥-٣٦) وأن فاعل المعصية لا يكون مؤمناً ، بل يكون فاسقاً ، لأن قاطع الطريق ليس بمؤمن لأنه يخزى فقد قال الله فى حقه « ولهم فى الآخرة عذاب عظيم » (المائدة : ٣٣) مع قوله تعالى : « ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيت » (آل عمران : ١٩٢) والمؤمن لا يخزى لقوله تعالى : « يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » (التحريم : ٨) ومع هذا فمن أقر بالشهادتين وعصى ومات على عصيانه يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن فى مقابر المسلمين •

وقال الجويني : من مات من عصاة أهل الإيمان من غير توبة ، فأمره
«غيب ان شاء الله غفر له ، أو شفع فيه شفيع . وإن شاء عرضه على
النار بقدر ذنبه ، ثم عاقبته الفوز الأكبر والنجاة » .
وقال الخوارج : ان مرتكب الكبيرة اذا لم يتب فهو « كافر »
وقال الحسن البصري رحمه الله : انه « منافق » وقال المعتزلة : انه لا مؤمن
ولا كافر بل هو « فاسق » وحجة الخوارج وجوه :

الأول : قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
الكافرون » (المائدة : ٤٤) .

والثاني : قوله تعالى : « وهل نجازي الا الكفورة » (سبا : ١٧) .

والثالث : قوله تعالى بعد ايجاب الحج : « ومن كفر فإن الله غني
عن العالمين » (آل عمران : ٩٧) .

والرابع : قوله تعالى : « أن العذاب على من كذب وتولى »
(طه : ٤٨) .

والخامس : قوله تعالى : « فأندرتكم نارا تلتظي ، لا يصلاها
الا الأشقي ، الذي كذب وتولى » (الليل : ١٤ - ١٦) والفاسق
بصلاها .

والسادس : قوله تعالى في حق من خفت موازينه : « ألم تكن آياتي
تتلى عليكم ، فكنتم بها تكذبون » (المؤمنون : ١٠٥) والفاسق ممن
خفت موازينه .

والسابع : قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه » (آل عمران
١٠٦) والفاسق ممن وجهه مسود .

والثامن : أنه من أصحاب المشأمة قال تعالى : « والذين كفروا
بآياتنا هم أصحاب المشأمة » (البلد : ١٩) .

والتاسع : « ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون »
(النور : ٥٥) فانه يقتضى حصر المبتدأ فى الخبر ، أى الكافر فاسق .
والعاشر : قوله تعالى : « انه لا يئأس من روح الله الا القوم
الكافرون » (يوسف : ٨٧) والفاسق آيس من روح الله .
والحادى عشر : قوله تعالى : « انك من تدخل النار فقد أخرجته »
(آل عمران : ١٩٢) مع قوله تعالى : « ان الخزى اليوم والسوء على
الكافرين » (النحل : ٢٧) .

والثانى عشر : قوله تعالى « وأما من أوتى كتابه بشماله » الى
قوله تعالى : « انه كان لا يؤمن بالله العظيم » (الحاقة : ٢٥ - ٣٣) .
والثالث عشر : قوله تعالى : « أن لعنة الله على الظالمين » (الأعراف : ٤٤) .
والرابع عشر : قوله تعالى : « وأما الذين فسقوا فمأواهم النار »
(السجدة : ٢٠) .

والخامس عشر : قوله تعالى : يتساءلون عن المجرمين . ما سلككم
فى سقر ؟ الى قوله : « وكنا نكذب بيوم الدين » (المدثر : ٤٠ - ٤٦) .
والسادس عشر : قوله تعالى : « وسيق الذين كفروا » الى قوله :
« وسبق الذين اتقوا » (الزمر : ٧١ - ٧٣) .

والسابع عشر : قوله عليه السلام : « من ترك الصلاة متعمدا فقد
كفر » وقوله عليه السلام : « من مات ولم يحج فليمت ابن شاء يهوديا
وان شاء نصرانيا » (١) .

والثامن عشر : ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما ، وولاية
الله ايمان فعداوته كفر .

(١) رد صاحب المواقف على هذين الحديثين بقوله : هما من أحاديث
الآحاد ، وأحاديث الآحاد لا تعارض الإجماع .

واحتج من حكم بالنفاق بوجهين : الأول : قوله عليه الصلاة والسلام : « آية المنافق ثلاث : اذا وعد أخلف ، واذا حدث كذب ، واذا ائتمن خان » والثاني : أن من اعتقد أن في هذا البصيرة * لم يدخل يده فيه ، فاذا زعم ذلك ، ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله ، لا عن اعتقاده * فكذلك المسلم اذا لم يعمل *

واحتج المعتزلة بوجهين : الأول : أن الفاسق ليس مؤمنا ، ولا كافرا بالاجماع * لأنهم كانوا يقيمون عليه الحد ولا يقتلونه ، ولا يحكمون برده ، ويدفنونه في مقابر المسلمين * وأيضا * فيلزم بينونة المرأة بمجرد رمي الزوج اياها بالزنى من غير لعان وقضاء قاض * لأنه ان صدق فهي كافرة * وإن كذب فهو كافر * والثاني : ما قاله واصل بن عطاء لعمر بن عبيد ، وهو : أن فسقه معلوم ، وإيمانه مختلف فيه ، فبترك المختلف فيه وتأخذ بالمتفق عليه *

ورد الجويني على العلماء القائلين بخلود عصاة المسلمين في النار فشرح لهم لفظ (الأبد) على أنه لا يعنى ظاهر اللفظ وهو الأبد بما لا نهاية له * بل يعنى المجاز وهو * أبد له نهاية * أى يعذبون في النار مدة ثم يخرجون من النار الى الجنة *

قال هؤلاء العلماء الذين رد عليهم الجويني : ان المسلم العاصي اذا قاب ثم مات فإن ذنوبه تبدل حسنات * ويخلد في الجنة ، واذا مات ولم يتب ستوضع له الموازين فإن ثقلت الموازين دخل الجنة خالدا فيها ، وان خفت الموازين دخل النار خالدا فيها في دركة على قدر عصيانه *

والفكرة القائلة بأن لفظ « الأبد » يعنى أبدا له نهاية دخلت في الاسلام من دين بنى اسرائيل * فعندهم قرائن تنهى الأبد * أما نحن المسلمين فلا قرائن عندنا * واستدل على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : قصة العبد المؤبد الذى يفضل الرق على الحرية وفى هذه الحالة كما فى سفر الخروج « يقدمه مولاه الى الآلهة ، يقدمه الى مصراع الباب ، أو قائمته » ويثقب مولاه أذنه بالثقب ، فيخدمه الى الدهر » (خروج ٢١ : ٦) وفى شريعتهم فى كل خمسين سنة * فى السنة الخمسين يعود العبد الى الحرية ويرجع الى أرض سبطه وقبيلته حتى ولو فضل الرق على الحرية * ويرجوعه فى السنة الخمسين الى أرض سبطه يكون لفظ « الأبد » قد انفق عن الدوام النهائى الى دوام محدد بمدة ففى سفر الأحبار « وقد سوا السنة الخمسين ونادوا بعق فى الأرض لجميع أهلها فتكون لكم يويلا وترجعوا كل امرئ الى ملكه وتعودوا كل واحد الى عشيرته » (أحبار ٢٥ : ١٠) *

والدليل الثانى : دوام الشريعة فانه دوام محدد بمجىء النبى المنتظر الذى يسمح له بنو اسرائيل وبطيوعون * ففى بعض الأحكام نجد بعد الحكم كلمة (التأييد) وهذا التأييد ينتهى بمجىء النبى الذى تحدث عنه موسى عليه السلام ونص عنه : (كن كاملا لدى الرب الهك لأن أولئك الأمم الذين أنت لما ردهم يسمعون للمشعبذين والعرافين * وأما أنت فلم يجز لك الرب الهك مثل ذلك * يقيم لك الرب الهك نبيا من بينكم من أخوتك مثلى له تسمعون * جريا على كل ما سألته الرب الهك فى حوريب فى يوم الاجتماع قائلا : لا عدت أسمع صوت الرب الهى ولا أرى هذه النار العظيمة أيضا لئلا أموت * فقال لى الرب قد أحسنوا فيما قالوا أقيم لهم نبيا من بين أخوتهم مثلك وألقى كلامى فى فيه ، فيخاطبهم بجميع ما أمره به * وأى انسان لم يطع كلامى الذى يتكلم به باسمى فانى أحاسبه عليه * وأى نبى تجبر فقال باسمى قولا لم أمره أن يقوله أو تنبأ باسم آلهة آخر فليقتل ذلك النبى * فإن قلت فى نفسك كيف يعرف القول الذى لم يقله الرب ؟ فان تكلم النبى باسم الرب ولم يتم كلامه ولم يقع فذلك الكلام لم يتكلم به الرب بل لتجبره تكلم به النبى فلا تخافوه) (تشية ١٨ : ١٥ - ٢٢) *

سواء كان هذا النبي منهم أو من غيرهم فإن الأبد محدد بمجيئه .
وفى القرآن الكريم لا نجد قرينة تحد من لفظ التأييد الا مشيئة
الله فى قوله تعالى « وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها ما دامت
السموات والأرض الا ما شاء ربك » (هود : ١٠٨) *

وهذه المشيئة الغرض منها : اثبات الارادة الكاملة فى هذا الأمر
الى الله وحده *

ولكى يؤكد الجوينى رأيه * فسر قوله تعالى : « ان الله لا يغفر أن
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » بقوله أى من يشاء الله له
الغفران * ومن الممكن أن تفسر : لمن يشاء لنفسه مغفرة فيتوب *
فيغفر الله له *

وحيث النص محتمل فلا حجة له * وقد لجأ الى العقل فى عدم
المساواة بين المسلم العاصى والكافر وفاته أن النص أقوى من العقل *
نص قوله تعالى « وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر
أحدهم الموت قال انى قتبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك
أعتدنا لهم عذابا أليما » (النساء ١٨) فقد سوى الله بين من يعمل السيئات
وبين الكافر ، غير أن لكل دركة *

وقال أبو المعالى الجوينى : فى أول الكتاب ان الامامة « ليست من
العقائد ، ولو غفل عنها المرء لم تضره » *
وقال الجوينى فى نهاية الكتاب : « وقد كنت وعدت أن أذكر
فصولا فى الامامة ، ثم بدا لى : أن أفرد للمجلس السامى كتابا فى الامامة »
ولما كان كتابه هذا لم يطبع الى يومى هذا - فيما أعلم - رأيت أن
أبين ما يلى :

قال كثير^(١) من العلماء : انه لا بد من نصب امام وخليفة يسمع له
ويطاع ، لتجتمع به الكلمة ، وتنفذ به أحكام الخليفة ، ولا خلاف في
وجوب ذلك بين الأمة ، ولا بين الأئمة الا ما روى عن أبي بكر الأصم من
كبار رجال المعتزلة - رحمهم الله تعالى - فقد قال : « انها غير واجبة
في الدين ، بل يسوغ ذلك ، وأن الأمة متى أقاموا حجتهم وجهادهم ،
وتناصفوا فيما بينهم ، وبذلوا الحق من أنفسهم ، وقسموا الغنائم والفىء
والصدقات على أهلها ، وأقاموا الحدود من وجبت عليه ، أجزأهم
ذلك ، ولا يجب عليهم أن ينصبوا اماما يتولى ذلك » .

وقالت الرافضة : يجب نصبه عقلا . وإن السمع انما ورد على جهة
التأكيد لقضية العقل . فاما معرفة الامام فان ذلك مدرك من جهة السمع
دون العقل .

وإذا سلم أن طريق وجوب الإمامة السمع ، فهل يجب من جهة
السمع بالنص على الامام من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم أم من
جهة اختيار أهل الحل والعقد له ؟ أم بكمال خصال الأئمة فيه ، ودعاؤه
مع ذلك الى نفسه كاف فيه ؟

فذهبت الامامية وغيرها الى أن الطريق الذي يعرف به الامام هو
النص من الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا مدخل للاختيار فيه . ثم
اختلفوا على ثلاث فرق : فرقة تدعى النص على أبي بكر ، وفرقة تدعى
النص على العباس ، وفرقة تدعى النص على : علي بن أبي طالب رضي
الله عنهم .

وذهب كثير من العلماء الى أن النص على امام بعينه مفقود .

(١) يقولون ذلك لدلالة الآية الثاليتين من سورة البقرة (أنظر تفسير

القرطبي في هذا الموضوع) .

واختلف فيما يكون به الامام اماما . على ثلاثة أقوال . أحدها :
إذا نص الامام على واحد معين من بعده فانه يكون اماما . والثاني : إذا
فص الامام على جماعة يختارون منهم واحدا . والثالث : اجماع أهل
الحل والعقد ، وذلك أن الجماعة في مصر من أمصار المسلمين ، إذا مات
امامهم ولم يكن لهم امام ، ولا استخلف فأقام أهل ذلك المصر الذي هو
حضرة الامام وموضعه اماما لأنفسهم اجتمعوا عليه ورضوه فإن كل من
خلقهم وأمامهم من المسلمين في الآفاق يلزمهم الدخول في طاعة ذلك الامام
إذا لم يكن الامام معلنا بالفسق والفساد ، لأنها دعوة محيطية بهم تجب
اجابتها ولا يسوغ أحدا التخلف عنها لما في إقامة امامين من اختلاف
الكلمة وفساد ذات اليقين .

فإن عقدها واحد من أهل الحل والعقد فذلك ثابت ويلزم الغير
فعله ، خلافا لبعض الناس حيث قال : لا تنعقد الا بجماعة من أهل الحل
والعقد ، قال الامام أبو المعالي : « من انعقدت له الامامة بعقد واحد ،
فقد لزمتم ، ولا يجوز خلعها من غير حدث وتغيير أمر » . قال : « وهذا
مجمع عليه » .

فإن تغلب من له أهلية الامامة وأخذها بالقهر والغلبة . فانه يكون
اماما فقد سئل سهل بن عبد الله التستري : ما يجب علينا لمن غلب على
بلادنا وهو امام ؟ قال : تجيبه وتؤدي اليه ما يطالبك من حقه ، ولا تنكر
فعاله ولا تفر منه ، وإذا اتت منك على سر من أمر الدين لم تفشه .

واختلف في الشهادة على عقد الامامة بين مثبت وقاف . واختلف
المثبتون في عدد الشهود .

ويجوز نصب المفضول مع وجود الفاضل خوف الفتنة ، وألا يستقيم
أمر الأمة .

والامام إذا نصب ، ثم فسق بعد انبرام العقد . فقتل الجمهور :

الله تنفسخ امامته ويضلع بالنسق الظاهر المعلوم . وقال آخرون : لا يضلح
الا بالكفر أو بترك اقامة الصلاة أو الترك الى دعائها أو شيء من الشريعة .

ويجب عليه أن يضلح نفسه اذا وجد في نفسه نقصا يؤثر في الامامة
فأما اذا لم يجد نقصا . فهل له أن يعزل نفسه ويعقد غيره ؟ اختلف
الناس فيه : فمنهم من قال ليس له أن يفعل ذلك وإن فعل لم تضلع امامته
ومنهم من قال : له أن يفعل ذلك . واذا انعقدت الامامة باتفاق أهل الحل
والعقد أو بواحد على ما تقدم وجب على الناس كافة مبايعته على السمع
والطاعة واقامة كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

ومن تأبى عن البيعة لعذر عذر . ومن تأبى لغير عذر جبر وقهر ، لئلا
تفترق كلمة المسلمين واذا بويح لخليفين ، فالخليفة هو الأول ويقتل
الآخر . واختلف في قتله هل هو محسوس أو معنى . أى عزله قتل له
وموت : والأول وهو قتله المحسوس هو الحق لقول رسول الله صلى الله
عليه وسلم « اذا بويح لخليفين ، فاقتلوا الآخر منهما » لكن ان تباعدت
الأقطار وتباينت كالأندلس وخراسان جاز ذلك .

ولو خرج خارجى على امام معروف العدالة وجب على الناس جهاده،
فإن كان الامام فاسقا ، والخارجى مظهر للعدل لم ينبغ للناس أن يسرعوا
الى نصرة الخارجى حتى يتبين أمره فيما يظهر من العدل ، أو تنفق كلمة
الجماعة على خلع الأول . وذلك أن كل من طلب مثل هذا الأمر أظهر من
نفسه الصلاح حتى اذا تمكن رجع الى عادته من خلاف ما أظهر .

فأما اقامة امامين أو ثلاثة في عصر واحد وبلد واحد . فلا يجوز
اجماعا ، لما ذكرنا . قال الامام أبو المعالى : « ذهب أصحابنا الى منع
عقد الامامة لشخصين فى طرفى العالم » ثم قالوا : لو اتفق عقد الامامة
لشخصين نزل ذلك منزلة تزويج وليين امرأة واحدة من زوجين من غير
أن يشعر أحدهما بعقد الآخر . قال : « والذي عندى فيه : أن عقد الامامة

لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف - الأطراف -
الأطراف والنواحي - غير جائزة * وقد حصل الاجتماع عليه * فأما إذا
بعد المدى ، وتخلل بين الامامين شسوع النوى فلاحتمال في ذلك
مجال وهو خارج عن القواطع *

وذهب الكرامية الى جواز نصب امامين من غير تفصيل * واذا كانا
اثنين في بلدين أو ناحيتين كان كل واحد منهما أقوم بما في يديه ،
واضبط بما يليه * ولأنه لما جاز بعثة نبيين في عصر واحد ، ولم يؤد
ذلك الى ابطال النبوة كانت الامامة أولى ، ولا يؤدي ذلك الى ابطال
الامامة *

وأما شرائط الامام فهي أحد عشر شرطا :

- ١ - أن يكون من صميم قريش (وقد اختلف في هذا) *
- ٢ - أن يكون ممن يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين مجتهدا
لا يحتاج الى غيره في الاستفتاء في الحوادث (وهذا متفق عليه) *
- ٣ - أن يكون ذا خبرة ورأى حصيل بأمر الحرب وتدير الجيوش
وسد الثغور وحماية الاسلام وردع الأمة والانتقام من الظالم والأخذ
للمظلوم *
- ٤ - أن يكون ممن لا تلحقه رقة في اقامة الحدود ، ولا فزع من
ضرب الرقاب ولا قطع الأبشار *
- ٥ - أن يكون جرا *
- ٦ - أن يكون مسلما *
- ٧ - أن يكون ذكرا *
- ٨ - أن يكون سليم الأعضاء *

٩ - أن يكون بالفا .

١٠ - أن يكون عاقلا .

١١ - أن يكون عدلا .

هذا موجز ما يكتبه العلماء فى موضوع « الامامة » ذكرناه للفائدة .

والله أعلم وأعز وأكرم . وصلى الله وسلم وبارك على محمد نبي
الرحمة ، وعلى آله وصحبه . ومن تبعهم بخير الى يوم الدين .

1. $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$

2. $\frac{1}{x^3} = x^{-3}$

3. $\frac{1}{x^4} = x^{-4}$

4. $\frac{1}{x^5} = x^{-5}$

5. $\frac{1}{x^6} = x^{-6}$

١٣٣

١٣٤

١٣٥

١٣٦

١٣٧

١٣٨

١٣٩

١٤٠

١٤١

١٤٢

١٤٣

١٤٤

١٤٥

١٤٦

١٤٧

١٤٨

١٤٩

١٥٠

١٥١

١٥٢

١٥٣

١٥٤

١٥٥

١٥٦

١٥٧

١٥٨

١٥٩

١٦٠

١٦١

١٦٢

١٦٣

١٦٤

١٦٥

١٦٦

١٦٧

١٦٨

١٦٩

١٧٠

١٧١

١٧٢

١٧٣

١٧٤

١٧٥

الفهرس

مقدمة

مؤلف كتاب العقيدة النظامية

القول فيما يجب معرفته في قاعدة الدين

باب القول في حدث العالم

فصل في ترتيب تراجم العقائد

باب في الالهيات

الكلام فيما يستحيل على الله عز وجل

الكلام فيما يجب لله تبارك وتعالى

الكلام فيما يجوز في أحكام الله سبحانه

باب في العبودية والصفات المرعية

باب النبوات

فصل في المعجزات

فصل في ذكر وجه دلالة المعجزة

فصل في الكرامات

فصل في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

باب في السمعيات

فصل في اعادة الخلق

فصل في عذاب القبر وسؤال منكر ونكير

٧٩

فصل فى الجنة والنار والصراط والميزان

٨١

فصل فى الشفاعة

٨٢

فصل فى الآجال والأرزاق

٨٤

فصل فى الايمان ومعناه

٩٢

فصل فى أحكام التوبة

٩٤

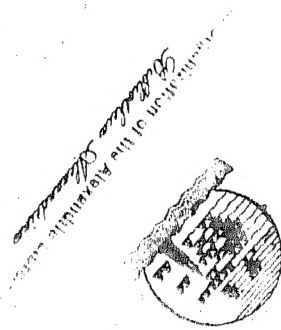
فصل عظيم الموقع أجعله مختتم العقيدة

٩٦

ملاحظات

٩٨

تعليقات



رقم الايداع ٤٠٥٣ / ٩٢

مكتبة المجمع العلمي

مكتبة المجمع العلمي
٩٢٥٢٠٤

الطبعة ٢٠٠٤م - بيروت - لبنان